



ÉCRITURES ET PRATIQUES DISCURSIVES AMAZIGHES



Coordination : Abdelmounim EL AZOUZI
Edition scientifique : H. BELGHAZI - M. WANAIM

ÉCRITURES ET PRATIQUES
DISCURSIVES AMAZIGHES

ECRITURES ET PRATIQUES DISCURSIVES AMAZIGHES

ACTES DU COLLOQUE NATIONAL ORGANISÉ
LES 19-20 MAI 2014 À LA FLSH DE SAÏS-FÈS

COORDINATION : ABDELMOUNIM EL AZOUZI
EDITION SCIENTIFIQUE : H. BELGHAZI - M. WANAIM

Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe
Centre des Etudes Anthropologiques et Sociologiques
Série : Colloques et séminaires - n° 45

Titre	: Ecritures et pratiques discursives amazighes
Edition scientifique	: Hammou BELGHAZI & Mbark WANAIM (IRCAM)
Éditeur	: Institut Royal de la Culture Amazighe
Réalisation technique	: Centre de la Traduction, de la Documentation, de l'Édition et de la Communication (CTDEC)
Couverture	: Mustapha ELHOUDAIGUI
Dépôt légal	: 2017 MO 1646
ISBN	: 978-9954-28-241-0
Imprimerie	: El Maarif Al Jadida - Rabat - 2017
Copyright	: ® IRCAM

Sommaire

Présentation.....	7
Hammou BELGHAZI	
La poésie amazighe : du local à l'universel.....	11
Abdelmottaleb ZIZAOU	
Fonctionnement métaphorique dans <i>Tagldit n tiggas de Mohamed Oussous</i>	21
Larbi MOUMOUCH	
De quelques problèmes de la traduction du culturel.....	35
Younès Ez-ZOUAINE	
L'amazighité dans le récit khaïreddinien. Cas des œuvres <i>Légende et vie d'Agoun'chich</i> et <i>Il était une fois un vieux couple heureux</i>	51
Ahmed BENYAHYA	
La tradition orale amazighe dans l'œuvre de Khair-Eddine : le cas de <i>Légende et vie d'Agoun'chiche</i>	61
Mohamed ZAHIR	
Identité linguistique entre assimilation et persistance. Le cas du parler amazigh de Figuig	71
Mostafa BEN ABBAS	
Le Congrès Mondial Amazigh et l'internationalisation de la question amazighe.....	87
Mohamed ARJI	
Tatouage et tissage amazighs. Un éclairage anthropologique sur des pratiques locales à dimension universelle	101
Hammou BELGHAZI	
La politique indigène en milieu amazigh sous le protectorat français : fondements et enjeux politico-militaires.....	131
Mbark WANAÏM	
Le <i>fqih</i> à travers la poésie orale amazighe du Moyen Atlas.....	147
EL Mostapha AOUINE	
Troncation, redoublement ou torsion des noms en amazighe de Figuig	153
Fouad SAA	

Les toponymes et les anthroponymes à travers les manuels scolaires amazighes	163
El Hossaien FARHAD	
De quelques difficultés de l'enseignement de l'amazighe aux apprenants arabophones	171
Lahcen ABOUMOUNIR	
Des origines à l'enseignement de la littérature amazighe	179
Hassan BANHAKEIA	
Le film amazigh marocain : du local à l'universel. Exemple de <i>Sat taḍḍangiwin n Imuran</i>	191
Lhassane ANDAM	

Présentation

Favoriser des échanges interdisciplinaires autour de la thématique : *Écritures et pratiques discursives amazighes*, tel est l'objectif capital de ce colloque organisé par le Laboratoire de recherches « *Langues, Représentations et Esthétiques* » en collaboration avec le master « *Linguistique et Littérature Amazighes* » et la « *Filière des Etudes Amazighes* », sis à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Saïs-Fès. Des échanges de points de vue opérés, d'un côté entre les intervenants (enseignants-chercheurs et doctorants), et d'un autre côté entre ceux-ci et l'assistance : étudiants et public curieux ou passionné au-delà du milieu universitaire. C'est ici l'occasion de rappeler que l'activité intellectuelle est également une affaire de rencontre et, surtout, d'ambition autant individuelle que collective.

Une remarque de fond : l'expérience de soi et du monde permet à l'être humain de s'auto-représenter comme entité pensante dont l'affirmation dépend *a fortiori* d'une stratégie rationnelle globale de penser le système sociétal. Et ce, aussi bien dans les catégories d'une pensée nationale qui se forge à l'interface de valeurs universelles que dans le cadre des structures mentales de la population. Dès lors, et à plus forte raison, l'affirmation d'une identité culturelle doit provenir non pas d'instances marginales mais de forces intellectuelles qui incarnent effectivement les différentes configurations du défi que les Marocain(e)s sont tenu(e)s de relever en matière de défense de leur pluralité culturelle.

On sait que le Maroc, probablement plus que les autres sociétés de tout le pourtour méditerranéen, constitue une aire typique des brassages ethniques et un creuset de sédiments civilisationnels. Et pour cause : il s'est trouvé être une contrée attractive, convoitée et souvent envahie – depuis au moins les débuts de l'histoire en Afrique du Nord – par des régimes politiques expansionnistes drainant d'importants flux humains et, en conséquence, de multiples paradigmes culturels. Ce qui n'était pas sans influencer sur le mode de vie ancestral des Imazighen. Deux systèmes antérieurs à la mondialisation actuelle, l'islam et la colonisation, en ont profondément touché certains aspects et dimensions mais ils ne l'ont ni anéanti ni transformé de fond en comble. En témoignage le fait qui suit.

L'aire culturelle nord-africaine, à bien y regarder, se distingue des aires culturelles sub-saharienne, moyen-orientale et européenne. Elle en diffère par un ensemble d'éléments constitutifs du système sociétal : la langue amazighe, les mentalités, les arts, l'artisanat, les coutumes, les règles de conduite, etc. ; autrement dit, par un composé de codes et de manières de voir, de sentir, de penser, de parler et d'agir

communs. Ces traits caractéristiques des Nord-Africains ne datent pas d'hier, ils remontent à l'Antiquité. Leur existence, à travers les âges, signifie la continuité ou la permanence, sous telle forme ou telle autre, de la culture amazighe au Maroc et à l'intérieur des autres régions de l'espace civilisationnel dénommé *Tamazgha*.

La culture en question demeure méconnue ou, à tout le moins, contient de larges zones d'ombre quant au fonctionnement et au dysfonctionnement des différentes pratiques, croyances et représentations y afférentes. Ces zones d'ombre, en tout ou en partie, ne sauraient être vraiment mises en lumière que par l'exécution d'études approfondies, autant qualitatives que quantitatives, circonscrites dans le champ de recherches transversales pouvant rendre raison des conduites et conceptions ou perceptions idéelles qui renseignent et gouvernent la pensée ou la conscience de la collectivité, c'est-à-dire l'ensemble des idées (ou images mentales) dont celle-ci et chacun de ses membres disposent et usent pour donner un/du sens au contenu des rapports qui les régissent : rapport de l'homme à l'homme et rapport de l'homme à la nature ou à la surnature. D'où le constat suivant : la culture amazighe demande à être davantage connue et reconnue, mais certainement pas à être confinée dans l'optique étriquée de l'esprit particulariste.

Une autre constatation non moins éminente : naguère, le discours amazighe sur les questions fondamentales, celles qui touchent à l'identitaire, au politique et au social, a subi d'importantes mutations basées sur l'exercice de la raison, permettant une auto-évaluation dans la sphère des droits et des devoirs civiques. Tel étant le cas, la singularité et l'individualité du sujet s'inscrivent non pas dans le cadre de la coutume locale mais dans un espace beaucoup plus vaste et plus complexe : celui de l'universel. Aussi, l'auto-définition aura-t-elle comme fondement des références susceptibles de transcender la vision ethnocentriste ou, mieux encore, l'illusion du particularisme culturel au cœur de laquelle on se plaît à se loger.

Les écritures fictionnelles ou autres et les diverses pratiques discursives amazighes se déploient désormais le long d'un processus qui va du local à l'universel. Sans saper les fondements ancestraux des cadres sociaux de son appartenance et de sa référence, l'individu peut déconstruire (ou déstructurer) les schémas traditionnels de sa pensée en vue de les reconstruire (ou de les restructurer) sur la base d'une prise en charge de soi.

Qui dit déconstruction et reconstruction des catégories de la pensée individuelle dit déstructuration et restructuration de la mémoire collective. Le travail de/sur la mémoire est bien évidemment un exercice de longue haleine, crucial, difficile et stimulant. Il stimule, entre autres productions de l'entendement, des interrogations à même d'engager un débat responsable et perspicace à vocation pluridisciplinaire, multidimensionnelle et polyfonctionnelle ne s'opposant guère à la métaphysique du changement.

Signalons au passage que la société marocaine, à l'instar de toute société humaine, secrète des changements tout en maintenant des constances. C'est pour dire que la compréhension puis l'explication de ce dualisme de transformation-permanence

auront, sinon à coup sûr du moins à très forte probabilité, beaucoup à gagner en profondeur et en puissance au sein des débats multidisciplinaires. Car, aujourd'hui plus que jamais, aucune discipline ne semble avoir le pouvoir de prétendre à elle seule saisir toutes les mailles de la trame cachée des faits permanents, encore moins expliquer tous les facteurs producteurs des mutations sociales.

Tout bien considéré, deux faits : d'une part, la conquête du pouvoir de s'affirmer et de se positionner dans un environnement sociétal pluriel ; de l'autre, la réactivation des conduites et des valeurs ancestrales – loin de la vision politico-idéologique étroite des origines ou des généalogies –, peuvent être des ressources inestimables dans le processus de promotion totale de la culture amazighe, notamment après l'officialisation de la langue amazighe ; événement institutionnel marquant qui a été suivi d'une remarquable dynamique discursive et conceptuelle aux résonances anthropologiques, littéraires, linguistiques, sociologiques, etc.

Sans conteste possible, l'anthropologie, l'histoire, la littérature et la sociologie sont indispensables au développement et à l'affermissement de la langue amazighe. De par leurs méthodes respectives, elles doivent en principe beaucoup y apporter. Leur apport peut la concerner à un double titre : d'abord, en tant que fait culturel ou social inscrit dans un rapport de dépendance direct ou indirect avec d'autres secteurs du système sociétal (l'économie, la science, la politique...) ; ensuite, en tant qu'objet de conflits (plus latents que manifestes) entre individus, groupes ou/et institutions. Des conflits effectifs qui, soit dit en passant, font partie intégrante du domaine d'investigation empirique et théorique de la sociologie du changement ou des mutations.

L'apport de ces disciplines peut toujours intéresser l'aménagement linguistique de la langue amazighe en mettant à la portée du linguiste, qui s'y attelle, le/les sens « extra-étymologique(s) » d'un mot, obtenu(s) à partir de l'analyse des différentes dimensions de la chose que ce mot désigne. Ou mieux, pour reprendre les termes de Pierre Bourdieu, « la grammaire ne définit que très partiellement le sens, et c'est dans la relation avec un marché que s'opère la détermination complète de la signification du discours. »¹ Tout ceci afin de souligner la plus haute importance de la pluridisciplinarité dans le traitement des thématiques comme celle de ces *Actes de colloque*.

Fruit d'une rencontre entre des chercheurs d'horizons académiques diversifiés, en effet, le présent ouvrage a pour objet principal le dépiautage et l'explicitation des mécanismes de fonctionnement du discours amazighe dans ses multiples facettes et manifestations. Le souci majeur des organisateurs de ce colloque est moins d'apporter des réponses que de créer un espace de questions et d'attitudes de lecture pour un foisonnement d'idées, de langages et de réflexions.

Ainsi, produit d'un effort de réflexion visiblement intense, le contenu de ce recueil d'actes de colloque fait fond, d'une façon ou d'une autre, sur un ensemble d'idées

¹ P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, 1982, p. 15

allant des composantes et articulations du discours littéraire amazighe au discours anthropologique sur l'héritage culturel en passant par la rhétorique du discours amazighe en politique et dans les médias.

Dix-neuf contributions, quinze en français et quatre en arabe, composent la texture de ce travail. Des contributions qui ne manqueront pas de fournir au lecteur de nouveaux éléments de réponse apportés par les intervenants sur les problèmes et les problématiques abordés. L'ordre de leur présentation dans l'ouvrage respecte l'ordre de succession des interventions de leurs auteurs respectifs, tant dans le volet français que dans le volet arabe.

Hammou BELGHAZI
CEAS/IRCAM.

La poésie amazighe : du local à l'universel

Abdelmottaleb ZIZAOU
FLSH - Agadir

La littérature amazighe couvre un nombre important de types comme les poèmes, les proverbes, les devinettes, les légendes, les nouvelles, les contes, le théâtre et la production romanesque. Elle se caractérise par la diversité des formes et l'unité des structures de l'imaginaire. Néanmoins, rares sont les études et les recherches qui traitent de cet héritage nord-africain. Ce dernier connaît des moments de continuité et d'autres de rupture marquant l'ensemble des ses productions littéraires et artistiques.

En effet, la culture amazighe est une production avec des traits particuliers. Elle est essentiellement orale et commence, avec l'entrée de sociétés qui la produisent dans une autre ère, à changer aussi bien dans ses modes de transmission que dans les significations qu'elle revêt. Le passage d'un mode de transmission qu'on peut qualifier de traditionnel à un autre mode occasionne une sorte d'altération et de changement sur le plan de la production des textes littéraires et sur celui de leur esthétique. Le poète amazighe moderne, en essayant d'imiter les poètes occidentaux et arabes, n'arrive pas à se dégager de son héritage culturel et charge son poème de significations proprement amazighes tout en puisant dans l'arsenal des techniques de l'oralité.

Pour ce, notre communication sera focalisée sur deux axes : dans un premier temps, nous traiterons de la poésie orale ayant rapport à ce qui est local ; dans un deuxième temps, nous mettrons l'accent sur les traits de l'universel en abordant la production nouvelle de poètes rifains.

1. *Izran* traitant du local

Avant l'apparition de l'écriture et dans la situation de l'oralité, la poésie amazighe présente des traits particuliers. La transmission et la communication passent par la voix, et cela est lié aux conditions de la production qui diffèrent du mode de l'écrit.

Le poète est maître de la langue ; cela se manifeste dans sa capacité à improviser. Cette poésie est partagée par la communauté comme un bien collectif où tout un chacun trouve l'expression de sa vision du monde et de ses aspirations. Les poètes et les interlocuteurs sont présents en chair et en os, souvent dans des joutes et des fêtes ; ils communiquent et échangent leurs messages et pensées par la voie d'*izran* consacrés.¹

La poésie chez les Rifains et les Amazighes en général n'est pas une affaire d'élite ; au contraire, elle fait partie de l'activité sociale ; presque tout le monde est poète². Au Rif, nous trouvons une importante production poétique féminine.

Les femmes sont derrière la création poétique en tant que sujet tout comme elles le sont en tant qu'objet de la poésie. La féminité organise les vers et les verse dans la recherche du beau ; le point de vue redoublé d'une sensibilité forte y prédomine.

Les fêtes de mariage sont l'occasion idéale de la composition poétique. Les études avancent que

« Le nom d'*izran* est donné à des morceaux de compositions diverses qui sont chantés ordinairement en public aux fêtes de nuit données à l'occasion des mariages. On distingue ceux qui sont chantés par les hommes et ceux qui sont chantés par les femmes ou les jeunes filles. Tous, d'ailleurs peuvent être répétés en dehors de ces manifestations publiques »³.

En plus, vu leur souci d'organiser les festivités et les travaux quotidiens, les femmes font de la poésie à des moments de détente. Leurs journées sont remplies par de multiples activités domestiques, répétitives et souvent pénibles. Toutes ces occupations sont des occasions chantées et célébrées, et à chaque poétesse sa manière de marquer l'action et de l'investir de significations. *Izran* qui accompagnent les travaux de la femme sont nombreux.

L'importance de cette production féminine est indéniable pour comprendre les différents côtés de la vie sociale du groupe produisant cet art de dire. Cette création poétique reste intimement liée aux circonstances qui président à sa naissance, lui conférant sens et signification.⁴

¹ Le nom qu'on donne souvent à la poésie au Rif c'est *izri*, pl. *izran*. La majorité est sous forme de distiques. Dans d'autres régions, il se prononce *izli*.

² Henri Basset dans, *Essai sur la littérature des Berbères*, Ibis Press/Awal, Paris, 2001, note que « être poète chez les Berbères, sauf en quelques régions, n'est pas encore un métier. C'est une forme de l'activité sociale, à laquelle tous, ou presque tous, peuvent et doivent se livrer en certaines circonstances. La poésie est l'apanage de tous ; aussi, nulle part elle n'est, jusque dans la forme, l'expression aussi exacte des sentiments populaires. » (p. 180-181).

³ Samuel Biarnay, « Notes sur les chants populaires du Rif », *Les Archives Berbères*, (1915-1916), Fasc I, 2^e édition, Rabat : Al Kalam, 1987, p. 30.

⁴ Voir à propos de ce sujet, Albert Ouedraogo, « La chanson traditionnelle ou lorsque la circonstance est source de poésie », in *Acte du colloque international sur l'oralité africaine*, Alger : Centre national d'études historiques, 1984, p. 361.

Pendant ces cérémonies joyeuses, surtout les fêtes de nocces, il y a le duel poétique entre les femmes, ce duel peut même causer des rivalités entre les filles de deux lignages. Comme le signale David Hart :

« Une vieille femme d'un lignage prend une bouchée de sel et d'huile d'olive qu'elle crache sur le feu au milieu de la cour où les tambourins sont chauffés. Cet acte fait que les filles de l'autre lignage se disputent entre elles, et les oblige à quitter la fête. »¹

Ainsi, la production poétique devient signe de pouvoir chez les Rifaines, et cela se fait par la bouche. Nous pouvons dire aussi que l'art d'improviser des vers est un fait culturel, la femme qui ne peut produire des vers pendant les cérémonies festives est mal vue par les autres. Les vers suivants nous montrent le statut des chants de ralla buya² au Rif. La femme qui est incapable de chanter doit se taire :

Qqen aqemmum-nnem a teqqen amt ict tezra,
Aqemmum d ameqqran war issin i rehwa,
War issin i reynuj ura i ralla buya.

Pendant les cérémonies festives, surtout les fêtes de nocces, des duels poétiques s'engagent entre les filles du même village ou de villages et tribus avoisinants. Nous citons à titre illustratif cet exemple :

Iği taddart-nney udfen-tt-id imenear,
Udfen-tt-id Ayt Waryiyer aqedmur n yeyyar.

Un homme originaire de la tribu d'Aït Ouriaghel voulait épouser une femme de la tribu d'Ibeqqouyen. Lors de la rencontre des deux familles une femme de la deuxième tribu improvise l'*izri* précédent, dont elle tourne en dérision les hommes de cette tribu en les comparant aux ânes. La riposte à cette humiliation est instantanée :

Haca mu3ad llah ma d ttaşiret n imenear,
aşiret n yergazen iwtan tiqebbar.

Ici, la poétesse prodigue des louanges à l'adresse des hommes de sa tribu qui, selon ses propos, ne sont pas des maudits, mais de valeureux guerriers.

¹ David Hart, *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif*, Arizona: Viking Fund Publications In Anthropology, 1976.

« An old woman of one lineage takes a mouthful of salt and olive oil which she then spits out the into the fire i the courtyard where the tambourines are warmed up. This act makes the women of the other lineage quarrel amongst themselves and leaves the festivities. » (p. 154)

² Les dictionnaires du Rif n'ont fait aucune mention sur la signification de « buya ». Mais le terme est attesté à Ouargla, il signifie « amie, compagne, demoiselle d'honneur dans une noce ». Cf. Jean Delheure, *Dictionnaire ouarguli-français*, Paris : Sela, 1987, p. 37.

Au Rif, « izran n buya » sont chantés lors des festivités collectives, les filles se rassemblent formant deux rangs de quatre à six filles, les rangs sont face à face. Ces chants sont accompagnés des coups de tambourin.

Dans le même sens, il y a d'autres poèmes recueillis par des chercheurs étrangers, Biranay¹ rapporte ce poème qui dévoile la rivalité intertribale :

Idḍuqqeḥ rbarud bin lmeḡreb u lecca
Taqbict n Bni Uryayer, a imma !
Min immuten zi lmita !
Ma lmejraḥ elac ?

Ici, le poète célèbre une victoire des Aït Ouriaghel sur leurs voisins Ibeqqouyen et Aït Boufrah. Selon le texte, « le baroud était entre le coucher du soleil et la prière de dîner »². Ce poème date peut être de la période connue au Rif sous le nom de « arrifublik »³.

Cette poésie montre aussi l'orgueil d'appartenance à une tribu. Pendant la résistance face à l'occupant espagnol, chaque tribu se voit légitime d'être la pionnière dans la guerre contre l'envahisseur:

Sseḡsiy manayin deg webrid,
Nnan-ayi: d mawsa n jjdid,
War tt-ikessi Uqerḡiy, war tt-ikessi Useid,
Ad tt-iksi Uwaryiyer, ad zzag-s iḥḍa ajeḡid.

Dans ce quatrain, le poète prodigue des louanges aux hommes de la tribu Aït Ouriaghel. Ce sont ces derniers qui méritent de prendre le nouveau fusil et protéger Mohamed Ben Abdelkrim Elkhatabi et non pas les Aït Saïd ou les Iqerâiyen.

Par ailleurs, nous pouvons simplement trouver des textes où le poète est fier de son clan :

Kkiy zzat i tewwart, seḡey i wawar xaf-i
Seḡey-as wami tenna: « allah mayemmi tenni! »
Ḥaca muḡad llaḥ, a iḡis n imesei!
Qa rallam d tcmḡet ireqqen x unebji.
Leayla tedḥek-d yar-i, ur-nnes d timessi
Mri yar-s ssree, iri tejbed xaf-i
Karhent-ayi teḡdawin, ussa mi xef, Aḡebbi!
Taqquct n imendi ma tbeṭṭan-tt akid-i?
Ibriyen iḡiyamen wami tmunem akid-i,

¹ Samuel Biarnay, *Etude sur le dialecte berbère du Rif*, Paris, Leroux, 1917, p. 354.

² *Ibid.*

³ Historiquement c'est la période antérieure à 1921. Voir David Hart : « De Ripublik à République : les institutions sociopolitiques rifaines et les réformes d'Abdelkrim », in *Abdelkrim et la République du Rif*, Paris, Maspéro, 1976, p. 33-45.

Aqa necc d Tabusettat ma nekran ci ḥesbi.

Ce poème est très ancien, il est composé par une femme connue sous le nom de Griba, originaire d'Aït Bousetta, l'un des villages d'Aït Bouayache (fraction de la tribu Aït Ouriaghel). C'est une poétesse par excellence, dans ses textes elle critique la société, sa création est souvent improvisée, ses compositions poétiques sont apprises par toute la population qui attend avec impatience sa création qui se répand à travers les villages d'Aït Ouriaghel. Dans ce poème, elle critique la médisance des gens, précisément les femmes hypocrites qui sont jalouses d'elles car les fils des notables préfèrent Griba aux autres. Enfin, nous trouvons que la poétesse est fière de son appartenance au clan d'Aït Bousetta.

2. Le passage à l'écrit et les traits de l'universel

2.1. Le début du passage à l'écrit

Qu'est-ce que le poème rifain écrit ? Est-ce un simple texte transcrit suivant les thèmes et les formes traditionnelles ? Quelles différences a-t-il avec le poème oral ?

Le passage de cette poésie à l'écrit a été l'occasion du changement du mode de transmission : d'anonyme qu'elle était bien souvent, la création littéraire est devenue systématiquement individualisée, la signature d'auteur devenant une norme obligatoire.

La transcription de la parole chez le poète rifain est tout à fait particulière : les premiers auteurs ont « dit » leurs poèmes durant les manifestations culturelles et les rencontres de poésie. Au Rif, l'association « Al Intilaqa Attaqafiaya » était la pionnière en la matière dans les années 1970. Ainsi la transcription devient cette opération d'entrer dans l'écrit depuis la première publication de Sellam Semghini en 1992.

A partir de cette date et grâce au poids du mouvement associatif et à l'ouverture sur d'autres expériences littéraires, les jeunes essayent de créer des poèmes qui s'éloignent de la poésie orale, en opérant une rupture profonde avec cette tradition. Cette nouvelle tendance, qui se veut moderne, connaît des continuités et des ruptures (formelles et thématiques). Ce souci de s'inscrire dans la modernité motive les jeunes poètes.

Dans ce processus de « passage à l'écrit », la question de l'alphabet utilisé pour transcrire reste à surmonter. Tout d'abord, nous remarquons la prédominance du caractère arabe dans les premiers recueils publiés au début des années 1990 :

*Sellam Samghini, *Ma tucid ig rehriq-inu* ? 1992

*Ahmed Ziani, *Ad ariy g wezru*, 1993

*Saïd Moussaoui, *Isuffi-d useeqa*, 1994

C'est avec Elwalid Mimoun que commence la transcription en caractères latins dans son recueil

Zi radjay n tmurt yar ruera n ujenna, 1995.

La transcription en double caractère arabe et tifinagh est faite par le poète Saïd Aqoudad dans son recueil *Tiqqet* en 2004. Quant à Karim Kannouf dans *Reewin n tayri*, publié en 2008, il a utilisé les caractères latins et tifinagh.

Par ailleurs, certains recueils ont été traduits en d'autres langues. Cette expérience a commencé en 1993 avec Ahmed Ziani dans son premier recueil *Ad arigh d wezru* traduit en néerlandais par Roel Otten qui a aussi réalisé la traduction de son deuxième recueil *triwriwt i muray* en 1997. Les œuvres *zi radjay ntmurt yar ruera n ujenna* et *Reeyaq n tmurt* produites respectivement par Mimoun El-Oualid (1994) et Ahmed Essadki (1997) sont aussi traduites par Roel Otten. En langue française nous trouvons deux recueils : *iyembab yarezzun x wudem nsen deg wudem n waman* d'Achmed Ziani traduit par Hassan Banhakeia et Abdellah Boumalek en 2002, et *imefttawen n tamja* d'Abdellah Elmanchouri traduit par Mohamed Serhoual en 2006. En langue arabe nous avons *Ashinhen izewran* de Rachida Elmarraqui traduit par Abdelhafid Azeggwagh en 2004.

Dans cette poésie, l'expression de l'universel se fait autant au niveau des idées qu'au niveau des formes linguistiques et poétiques. Au niveau linguistique, la langue des textes poétiques de ces recueils tend plus à insérer des mots d'autres parlers (kabyle, touareg, chleuh, etc.) afin d'éviter le recours aux emprunts. Quant à la thématique, elle témoigne que cette poésie est produite par des auteurs d'un certain degré d'instruction, imbus d'une culture universelle. Cette poésie exprime des préoccupations actuelles, de plus en plus éloignées de la poésie orale : la quête de l'identité, militantisme en faveur des causes humanitaires (solidarité, racisme, etc.)

Si dans la poésie orale la conscience tribale est présente avec force, dans la poésie écrite elle est remplacée par la conscience identitaire panamazighe. Nous citons à titre d'exemple le poème « Ass-a, yazekka » de Mayssa Rachida :

Nekni d arraw n Tamezya,
Nefka leahed xef tmurt-agi,
Tmaziyt d awal n yemma
S idammen-iw ad awḍey lebyi-w.

(Ashinhen n izewran, p. 138)

Ce poème est caractérisé par le recours à l'insertion de trois variantes amazighes comme signe d'appartenance à une identité transcendant le local : Les variantes du Rif, du Maroc Central, de la Kabylie et du Souss. La poétesse est attachée à son territoire, à sa langue et à son histoire. Elle demande aux Imazighen de s'unir afin de donner un sens à leur existence.

2.2. Les traits de l'universel

L'ouverture des poètes sur la littérature universelle a permis à la poésie rifaine de découvrir de nouveaux horizons au niveau de la forme et du fond. Nous constatons également le recours aux sujets et personnages universels. Par exemple, dans un poème d'Abdelhamid Elyandouzi nous relevons :

Dunkicu,
Itras aseynu,
Itzawar uccen,
Ifarrez tixeswin.

(Fitu, p. 75)

Dans ce passage, le poète utilise l'image de Don Quichotte, personnage principal du roman de Miguel Cervantes. Dans cet extrait, Don Quichotte apparaît comme le gardien des nuages, il blâme le chacal et trie les brebis. Le poète rifain nous rappelle la défaite de Don Quichotte face au chevalier de la Blanche Lune et la suggestion de son écuyer Sancho de devenir un berger.

Ahmed Ziani recourt au personnage de Sindbad dans son poème : « Sindibad ameghrabi di ddiwana n Bni Nsar ». Dans un passage, nous trouvons un dialogue entre le poète et le douanier. Ahmed Ziani parle de l'expérience d'émigration, ce dilemme entre deux rives ; qu'il soit aux Pays-Bas ou dans son pays natal, il est toujours considéré comme étant un étranger.

Dans un autre lieu, le poète se réfère au thème du café. Dans son poème « tafenjact n rqehwa », il entre en intertextualité avec Jacques Prévert. Le même sujet est présent chez Saïd Elbousklaoui quand il engage un dialogue avec une tasse de café dans un poème intitulé « di rqehwa ».

De nos jours, les poètes rifains essayent d'établir une rupture avec la poésie traditionnelle. Kannouf est l'un de ces auteurs qui cherchent encore la profondeur de l'écriture à travers les peines de l'amour. Le poète évoque la création poétique tout en suscitant la souffrance de l'amour :

Ad ariy mamc riḡ, mamc ixḡ wul-inu
Ḥima ad tessnem s uyir: necc-nnes, nettat-inu.

(Adu tira... tira, p. 65)

La brûlure de l'amour est une brûlure de l'écriture : l'écriture est un tatouage, l'écriture est un cri qui ne se tait pas. Cet aspect dresse un parallèle entre la souffrance l'amour et les effets de la création de beaux vers. La poésie pour Kannouf est tissée par les émotions et par tout ce qui est beau. L'amour se marie avec l'écriture, autrement dit, l'amour est l'âme de l'écriture :

Zeg yeffan n tayri ḡḡey-d cem d aḡi yizid,

Zzyey-d cem d asneflul idarree anzar d ušemmiḍ
Xef wertax n uxaṛreṣ ittecmiḍ.
D cem d ayi isrusan xef tira n tayri d agellid,
Tarrid xaf-i iseqsan am tecri xef webrid.

(Cahrazad, p. 99)

Si le paysan repique des plantes dans les champs, la création poétique de Kannouf est des plantes repiquées dans la langue. Dans l'un de ses poèmes, il exprime bien cette idée de plantation de la poésie :

Ttezzuy asneflul-inu
Di tutlayt n zzman,
D djyarey n llya.
Qqazey-t d iwalen
Xef usefru amaḍlan
Mani ɛad Tamezya.

(Cahrazad, p. 101)

Enfin, nous constatons que l'expérience de Kannouf s'inscrit dans une nouvelle réflexion qui se veut mondiale. Dans cette expérience, il y a le souci d'écrire des poèmes nouveaux au niveau de la forme et du fond. Ce souci est bien clair à partir de ses trois derniers recueils *Reewin n tayri*, *Sadu tiraṭ tira* et *Cahrazad*.

À partir des années soixante, le Rif va connaître une émigration vers l'Europe, laquelle émigration s'intensifiera plus à partir des années soixante-dix. Ce phénomène a eu un impact sur la région qui s'est trouvée orpheline de sa population, des villages entiers ont été abandonnés par les habitants vers l'autre rive de la méditerranée. Cette expérience touchera aussi les poètes qui se sont trouvés loin de chez eux. Ils évoquent fréquemment la terre et le village dans leurs textes où la nostalgie et les souvenirs se succèdent.

Cette émigration a eu des impacts négatifs sur la deuxième génération qui se trouve déconnectée par rapport la culture des parents ; la langue et les mœurs authentiques disparaissent face à celles du pays d'accueil. Une communauté rifaine importante a choisi les Pays-Bas comme destination de leur émigration. Dans son poème « Allal », Ahmed Ziani parle d'Allal qui s'est trouvé obliger de quitter le Rif vers la Hollande:

Farid iqqar (papa), Hniyya teqqar (maḍer)
ɛarran-as x useysut war iqqim ca iqfer.
Hniyya tegga amen tegga (Inat),
Tenḍar taqendurt tyarḍ farḍa d taquḍaḍt.

(Ad ariy g wezru, p. 98)

Dans ce passage, le poète insère entre parenthèses des noms de parenté en anglais, ces emprunts montrent que les fils d'Allal se sont éloignés de la langue amazighe, en plus de leur éloignement de la culture authentique symbolisée ici par le vestimentaire ; la fille a changé la robe rifaine par une jupe courte, imitant Inat, sa copine néerlandaise.

Dans son recueil *Re3yad n tmurt*, Ahmed Essadki entreprend une expérience différente, il mêle entre l'amazighe et le néerlandais. Dans le poème « Mes3ud iweDDaren », il décrit le vécu d'un émigré qui mène une vie dure et pleine d'embarras, à cause de l'écart linguistique avec les Pays-Bas :

Yunef yar yij n tebhirt, isseqsa bab n cci

Qber ma yar-s d-yas itfekkar-d awar-nni

Inna-as: a meneer ik werk zoek.

(Re3yad n tmurt, p. 22)

Dans le tercet ci-dessus, le poète décrit l'émigré qui cherche du travail dans une ferme. Une fois arrivé sur place il s'adresse au propriétaire par cette phrase : « a meneer ik werk zoek » qui signifie « homme moi je cherche du travail ». Normalement, il doit dire : « ik been men. Ik werk zoek » qu'on peut traduire littéralement par « je suis un homme. Du travail je cherche ». Cela montre que Masâoud ne maîtrise pas encore le néerlandais.

Dans un autre passage du même poème :

Çhar yugur Mes3ud d ibriden, am nhar-a am wennedni

Hetta wmi d ij n nhar ikka g yij n urumi

Ëir iseneet s ufus, inna-as: maandag beginne!

Le poète écrit exprès « maandag beginne » qui signifie « lundi tu commences ». Le verbe néerlandais se termine normalement par un *n* : « beginnen ».

Dans un dernier exemple, l'auteur décrit le travail des ouvriers dans la ferme, ils sont comparés à des machines électriques, ce qui montre la rapidité de leur activité au travail :

Bnadem amaknaw makina ixeddmén s trisinti

Ma s raxaḍar zeg-sen, apatrun iqqar: opschiete!

(Re3yad n tmurt, p. 22)

Le verbe néerlandais « opschiete! » est mis à l'impératif, il signifie « Vite ! ». C'est le patron qui s'adresse aux ouvriers en leur demandant de se précipiter au travail. Normalement c'est « opschieten! ». Dans tous les passages précédemment cités, nous remarquons que le poète insère le néerlandais avec un accent rifain pour montrer l'écart linguistique entre les deux langues.

En guise de conclusion, nous avons essayé d'étudier la poésie rifaine dans ses deux modes de transmission (oral et écrit) et mis le point sur le passage du premier, tributaire du contexte de la culture traditionnelle, au deuxième, propre aux nouveaux modes de diffusion. Nous avons mis l'accent sur les points de divergence entre les deux expériences de la création poétique. Cette tâche nous a conduits à comparer les thèmes de la poésie orale et écrite. Ainsi, le travail sur la langue amazighe, la réflexion sur la culture et l'expérimentation de nouvelles formes poétiques et de nouveaux sujets sont à l'origine de cette nouvelle tendance qui se veut universelle.

Bibliographie

Études générales

Basset Henri, *Essai sur la littérature des Berbères*, Paris : Ibis Press/ Awal, 2001.

Biarnay Samuel, « Notes sur les chants populaires du Rif », Les archives berbères, (1915-1916), Fasc I, 2^{ème} édition, Rabat : Al Kalam, 1987.

- *Etude sur les dialectes berbère du Rif*, Paris : Leroux, 1917.

Delheure Jean, *Dictionnaire ouarguli-français*, Paris : Selaf, 1987.

Hart David-Montgomery, *The Aith Wariaghar of the Moroccan Rif: An ethnography and History*, Arizona: Vicking Fund Publication In Anthropology, 1976.

- « De Ripublik à République : les institutions sociopolitiques rifaines et les réformes d'Abdelkrim », in *Abdelkrim et la République du Rif*, Paris: Maspéro, 1976.

Ouedraogo Albert, « La chanson traditionnelle ou lorsque la circonstance est source de poésie », in *Acte du colloque international sur l'oralité africaine*, Alger : Centre national d'études historiques, 1984.

Serhoual Mohamed, *Dictionnaire tarifit-français*, Thèse pour l'obtention de doctorat ès lettres option : linguistique, T. 1, Université Abdelmalek Essaâdi, Tétouan, Année universitaire, 2001-2002.

Zizaoui Abdelmottaleb, *La poésie rifaine : de l'oral à l'écrit, continuité et rupture*, Thèse de l'obtention du doctorat ès lettres option : littérature, Université Mohamed 1^{er}, Oujda, Année universitaire, 2012-2013.

Recueils de poésie

Elmarraki Rachida, *Asḥinḥen n izewran*, Berkane: Trifagraphe, 2004.

Elyandouzi Abdelhamid, *Fitu*, Oujda: Al Anouar Al Magharibiya, 2011.

Essadki Ahmed, *Reçyaḍ n tmurt*, Utrecht: Dabar-Luyten, 1997.

Kannouf Karim, *Cahrazad*, Oujda: Al Anouar Al Magharibia, 2011.

- *Sadu tira... tira*, Oujda: Al Anouar Al Magharibia, 2009.

Ziani Ahmed, *Ad ariy g wezru*, Utrecht, 1993.

- *iyembab yarezun x wudem-nsen deg wudem n waman*, Berkane: Trifagraph, 2002.

Fonctionnement métaphorique dans *Tagldit n tiggas de Mohamed Oussous*

Larbi MOUMOUCH

L'objet de cet article est la métaphore dans un recueil poétique moderne en amazighe. Il consiste à étudier le fonctionnement de la métaphore au niveau linguistique et conceptuel dans *Tagldit n tiggas de Mohamed Oussous*. L'objectif en est de montrer comment elle est construite et investie dans le recueil, d'explorer les domaines conceptuels qu'elle associe et les sources de son inspiration et d'approcher ainsi le degré de rénovation et de modernisation du langage poétique imagé en amazighe. Après une définition de la métaphore et de ses outils linguistiques, nous présenterons les constructions linguistiques métaphoriques de ce recueil et analyserons la structuration conceptuelle des images poétiques investies¹.

1. Définition de la métaphore

Le mot métaphore ² vient du grec *metaphorá* qui veut dire « transport, transposition ». C'est une figure de style fondée sur l'analogie et/ou la substitution. Selon Marouzeau, c'est un « procédé d'expression considérée comme un transfert d'une notion abstraite dans l'ordre du concret par une sorte de comparaison abrégée ou plutôt substitution » (Précis de terminologie linguistique).

Pour Paul Ricœur (1972 : 98), Si « le sens métaphorique est quelque chose de plus et d'autre que l'actualisation d'un des sens potentiels d'un mot polysémique (...), il est nécessaire que cet emploi métaphorique soit seulement contextuel ; par là j'entends un sens qui émerge comme résultat unique et fugitif d'une certaine action contextuelle (...) La métaphore est un tel changement contextuel de signification ».

¹ Notre travail s'inspire, au niveau théorique et méthodologique de l'approche cognitive (sémantique cognitive) développée par George Lakoff et Mark Johnson (Cf. *Les Métaphores dans la vie quotidienne*, traduit de l'anglais par Michel de Fornel, Paris, Editions du Minuit, 1985 (titre original *Metaphors We Live by*, 1980)) ; elle se distingue de l'approche développée par François Rastier dans *Sémantique interprétative* (1987). Je remercie vivement tous les intervenants pour les remarques, les critiques et les orientations pertinentes qu'ils m'ont adressées lors des débats.

² Les définitions sont nombreuses et diverses. Nous n'en citons que quelques-unes.

Quant à Molino, Soublin et Tamine (1979 : 16), « La métaphore unit ce qui est à la fois semblable et dissemblable : elle est la forme même de la connaissance créatrice qui fait la synthèse du divers et unit semblables et contraires dans une totalité organique vivante. (...) La métaphore n'est pas mise en évidence d'un sème commun, elle est possibilité indéfinie de trouver de nouveaux sèmes communs. »

1.1. Rôle de la métaphore

Elle participe à la construction du sens et engendre la production textuelle. C'est une représentation verbale d'un monde ; un lieu où s'engendrent imagination et langage. Elle assure la double présence de la chose et de l'idée : le concret et l'abstrait. Elle constitue un rapprochement insolite et étrange de deux réalités éloignées, une « tension entre des aires sémantiques hétérogènes, soudain rapprochées par l'attribution de prédicats ordinairement impossibles avec le sujet » (Abel, O., Porée, J. 2007 : 52), parce que, comme le souligne Ricœur, « nous percevons [...] la résistance des mots [...] leur incompatibilité au niveau d'une interprétation littérale de la phrase¹ ».

Elle traduit une vision du monde nouvelle. Elle produit d'innombrables rapprochements de sens et d'images et ce en fonction de la distance entre ces deux pôles. Ainsi le poète français Pierre Reverdy dans *Le Gant de crin* : « L'image est une création pure de l'esprit (...). Plus les rapports des deux réalités rapprochées sont lointains et justes, plus l'image sera forte, plus elle aura de puissance émotive et de réalité poétique ».

1.2. Types de métaphores

La rhétorique classique et moderne distingue trois types majeurs de métaphores auxquels s'ajoute la catachrèse.

- La métaphore annoncée ou explicite (*in presentia*)

Dans la métaphore annoncée, la plus courante, le comparé est présent. Le comparé (L'élément réel) et le comparant sont exprimés, et liés grammaticalement. Sa ressemblance avec la comparaison est grande tant l'implicite est réduit :

Exemples :

« Je me suis baigné dans *le poème* de la mer. » (Arthur Rimbaud)

« *Les lois* sont des toiles d'araignées, à travers lesquelles passent les grosses mouches et restent les petites. » (Honoré de Balzac)

- La métaphore directe ou contextuelle ou *in absentia* :

Dans ce type de construction métaphorique, seul le comparant est alors exprimé ; il s'agit d'une substitution totale. On en trouve souvent dans l'argot, le langage populaire, la poésie hermétique ou symboliste) :

¹ *Du texte à l'action*, Seuil, 1986.

« Ce toit tranquille, où marchent des colombes » (Paul Valéry, *Charmes, Le Cimetière marin*) = mer et voiles de bateaux .

« une faucille d'or dans le champ des étoiles. » (Victor Hugo) = la lune.

Seul le mot métaphorique est présent et c'est le contexte qui permet de l'interpréter.

- La métaphore filée

Elle est continuée par la persistance du recours à un champ sémantique qu'elle a initialement introduit dans le discours.

Pour Michael Riffaterre, il s'agit d'« une série de métaphores reliées les unes aux autres par la syntaxe (...) et par le sens : chacune exprime un aspect particulier d'un tout, chose ou concept, que représente la première métaphore de la série ».

- La métaphore lexicalisée, ou catachrèse

Quand une métaphore passe dans le langage courant, on parle de **catachrèse**. Le mot ou l'expression prend alors un sens nouveau, la métaphore est **lexicalisée** ; elle a perdu son effet métaphorisant et n'est plus perçue comme telle :

adar n tbla = **pied de la table**

ixf n usgg^{was} = "tête de l'an" : le nouvel an

Linguistiquement, on distingue dans une métaphore trois éléments dont deux présents dans le discours (Fitas 2011 : 41) : le thème, ou comparé, qui est le sujet dont on parle ; le phore ou comparant qui est le terme mis en relation avec ce sujet et le motif qui est l'élément ressemblant — ou analogue — sur la base duquel les deux premiers sont liés, trait sémique qui fait l'objet du transfert de sens. Ce troisième élément, implicite, est décodable par le contexte culturel et symbolique et par le cotexte.

- Structure syntaxique de la métaphore

La structure syntaxique de la métaphore consiste en un énoncé prédicatif qui relie des monèmes appartenant à la même classe ou relevant de classes différentes. Ainsi un terme propre est mis en relation avec un terme métaphorique :

Tp R Tm¹

Pour les structures mettant en jeu les mêmes monèmes nous trouvons les cas suivants : **N R N**

- **nom être nom**

- **nom apposé, nom**

- **nom de nom**

A l'opposé, les structures à classes de monèmes différents donnent les compatibilités suivantes :

¹ Tamine (1979 : 65)

V + Adj
N + Adj
V + N
N + V

L'un des deux termes de la structure est métaphorique.

1.3. La construction conceptuelle de la métaphore

Pour George Lakoff¹, la métaphore n'est pas une simple substitution. C'est un processus cognitif fondamental : « Notre système conceptuel ordinaire, qui nous sert à penser et à agir, est de nature fondamentalement métaphorique ». Les métaphores langagières sont les reflets de ces métaphores conceptuelles. De ce fait, La métaphore conceptuelle « serait, de manière schématique, une sorte de projection d'un concept plus familier, plus concret ou plus distinct, – la source – sur un autre concept qui l'est moins – la cible² ».

La plupart des concepts sont en partie compris en termes d'autres concepts. C'est « une mise en relation de deux domaines de connaissances, de deux concepts », « une projection sélective des traits d'un domaine conceptuel sur un autre » (Dilks 2011).

Elle permet d'établir et d'utiliser un système de correspondances entre un domaine initial, concret (la source) et un second domaine, abstrait (la cible) pour procéder à une métaphore. La structure du domaine cible est formée à partir de la structure de la source. Une bonne métaphore impliquerait deux domaines très différents. Les gens utiliseraient de préférence des domaines conceptuels concrets, familiers pour parler de domaines moins familiers ou abstraits³.

2. La métaphore dans *Tagldit n tiggas*

Le recueil poétique qui constitue la source de notre corpus et objet d'étude est *Tagldit n tiggas* écrit et publié en 2009 par l'écrivain et poète marocain amazighe Mohamed Oussous, auteur de nouvelles et de recherches sur la mythologie amazighe en Afrique du Nord⁴.

¹ Lakoff, G. (trad. de Lassègue J.), *Les universaux de la pensée métaphorique* : la question de la variation dans l'expression linguistique.

² Anne-Sophie Collard (2005).

³ Il existe donc des métaphores conventionnelles, d'ordre expérientiel, liées au vécu quotidien, qui structurent notre vision du monde, et des métaphores nouvelles, créatives, nées de l'imagination, qui proposent d'autres visions. La métaphore nouvelle permet de repenser le concept cible, de véhiculer un nouveau savoir sur lui, de « donner une signification nouvelle à notre passé, à notre activité quotidienne, à notre savoir et à nos croyances » (Fauconnier 2001 : 149, cité par Collard (2005)).

⁴ *Ayt iqjdr d uxsay* (nouvelles) ; *Etudes sur la pensée mythique et Kukra dans la mythologie amazighe*.

Le recueil comprend 21 poèmes : *tagldit n tiggas*, *azṭta s um ṭta*, *tiflillisin isɗarn izlan*, *ayrrabu n tafukt*, *talli izdayn taguri*, *asmmawd n twwargiwin*, *tayrrist n twngimt*, *aslal n ti ṭṭnm*, *mas n tifawwt*, *ilmawn n uzngig*, *tamda n tudrt*, *timizar n iynan*, *asagur n ufgan*, *tyri lalla ijja*, *aglagal*, *umiy d umiy n ayt nkk^wni*, *iɗ d kiyyi*, *zik ad*, *aymis nk*, *taffiwin n wawal*, *kra n imckukuɗn*

Le corpus :

Pour les besoins de l'analyse, nous nous sommes limité aux quatre premiers poèmes :

- *Tagldit n tiggas*
- *Azṭta s um ṭta*
- *Tiflillisin isɗarn izlan*
- *Ayrrabu n tafukt*

2.1. Analyse des métaphores des titres

C'est le premier aspect saillant, marquant et représentatif du recueil. Excepté deux ou trois, tous les titres sont formés sur un mode métaphorique.

- Types et structures des métaphores dans les titres

• Métaphores nominales

tagldit n tiggas
azṭta s um ṭta
ayrrabu n tafukt
asmmawd n twargiwin
tayrrist n twngimt

aslal n ti ṭṭnm
ilmawn n uzngig
tamda n tudrt
timizar n iynan
taffiwin n wawal

La métaphore nominale se construit syntaxiquement selon le procédé de détermination (ou synapsie), c'est une expansion prédicative où les monèmes sont identiques :

Nom + n + Nom

Cette détermination se fait au moyen du génitif 'n'.

Tagldit n tiggas / *Ayrrabu n tafukt* / *Asmmawd n twwargiwin* /
Tayrrist n twngimt

Ou bien par la préposition à valeur d'instrument 's' :

Azṭta s um ṭta

Ces métaphores posent des difficultés d'interprétation : Annoncées ou directes?

Si certaines sont identifiables où le comparé est parfaitement substitué :

asmmawd n twargiwin
tayrrist n twngimt

aslal n ti tẓt nm
ilmawn n uẓngig
taffiwin n wawal

d'autres nous mettent devant une oscillation entre métaphore annoncée

tiggas = tagldit
tafukt = aγrrabu
tudrt = tamda
iγnan = timizar

et métaphore directe où le terme métaphorique (sens figuré) remplace un terme de sens propre. Quel serait ce terme de sens propre substitué? Il s'agirait ici d'un effort d'élaboration conceptuel qui assure une mise en liaison de domaines et de mondes éloignés et inattendus. D'où une certaine opacité herméneutique et partant une ouverture et une multiplicité interprétatives. En impliquant le lecteur dans ce processus de décodage et d'interprétation, elle en complique aussi la tâche. En effet, si dans la métaphore, « la relation de similarité doit être une relation motivée par un contexte pertinent ; elle doit également être une relation accessible : le destinataire doit pouvoir identifier cette relation facilement, rapidement et uniquement, en optimisant son effort » (Bianchi, 2001 : 109).

• Métaphores verbales

Elles sont illustrées par les titres suivants :

Tifillisin isɛarn izlan
Talli izdaγn taguri

Elles sont protégées principalement par la classe verbale. Cette « métaphore verbale est repérable grâce à l'incompatibilité entre le verbe et ses référents, une incompatibilité qui peut se faire soit entre le sujet et le verbe, soit entre le verbe et l'objet direct » (Dilks 2011).

Il est à signaler que l'analyse syntaxique et typologique n'est pas un but en lui-même; Elle n'est pas non plus suffisante et adéquate. L'analyse doit aller plus loin, pour interroger la dimension conceptuelle. Ainsi, les métaphores des titres, surtout les métaphores annoncées, ont la particularité d'associer le concret et l'abstrait, l'intellectuel et le figuratif. Elles rapprochent deux mondes différents, deux domaines éloignées. L'un des deux pôles, source et cible, est souvent concret et l'autre abstrait. Dilks (2011 :8) affirme à ce propos que « la métaphore peut instaurer la personnification d'un inanimé ou d'une abstraction [...], ou la concrétisation d'une abstraction [...] ».

Illustration

En partant du titre *Tagldit n tiggas* (ainsi que presque tous les autres), nous pouvons dégager cette configuration sémantique et conceptuelle :

1) TAGLDIT	<i>n</i>	TIGGAS
Spatialité		physique, corps
Pouvoir politique		sensoriel
Système		douleur, pathos
Domination symbolique		séquelles, traces,
Rituel		
2) concret		abstrait
ASMMAWD	<i>n</i>	TWARGIWIN
Instrument		inconscient
Moisson		rêves,
Activité agricole		activité intellectuelle
Maturité, coupure, tranchement		espoir/espérances /avenir
Mort		vie
Domaine ontologique		domaine psychologique
		psychanalytique

Il ressort de ce qui précède que la métaphore, in praesentia, construite souvent à partir de la synapsie (rapport de détermination), assure la double présence de la chose et de l'idée : le concret et l'abstrait ; réconcilie l'abstrait et le concret. Le concret et l'abstrait fusionnent au sein d'une même expression reflétant l'unité du réel. Cette fusion crée l'ambiguïté et l'écart du langage littéraire, gages de poéticité.

Ainsi la métaphore permet « une recatégorisation subjective et imaginaire en abolissant les frontières entre les catégories sémantiques et référentielles que notre entendement présupposait les plus stables (...) Sémantiquement, une abstraction devient une réalité concrète » (Fitas 2011 : 41).

Nous pouvons donc dire qu'à partir des titres du recueil, seuil important anticipant et annonçant le contenu et la spécificité du recueil, on se fait une première idée du style et du langage du poète. On est aussi mis sur la voie du fonctionnement du discours poétique, de ses sources et domaines d'inspiration de prédilection.

3. Le fonctionnement de la métaphore dans *Tagldit n tiggas*

L'analyse des métaphores de notre corpus poétique nous permet de les classer comme suit :

3.1. Les métaphores annoncées :

Elles sont construites soit avec la copule « g » (être)

dans des énoncés prédicatifs minimaux, soit par expansion déterminative au moyen du génitif « n » (de).

- *Les métaphores avec copule « g » (être):*

ig ul azdduγ

ad tg afar

ingazn gan **amzil** nm
giy **imttin**
kra iga **ajddig**

nga **agllid**
ula sar nga **iɛulan**
tudrt, ad tgt **arktu** nw

C'est cette construction métaphorique que certains auteurs considèrent comme fondamentale. Ainsi Paul Ricœur (1975 : 11) affirme que « le « lieu » de la métaphore, son lieu le plus intime et le plus ultime, n'est ni le nom, ni la phrase, ni même le discours, mais la copule du verbe être. Le « est » métaphorique signifie à la fois « n'est pas » et « est comme ».

- Métaphores nominales :

tagldit n tiggas
ag^wdal n tasutin
tɛɛdit ag^wɛɛf n tudrt
ayrrabu n tafukt
awlk n uffan

anu n tmmara
ifrɛaɛn n ignwan
targiwin n baɛaɛd
uffan n tagut

3.2. Métaphores directes :

Elles sont principalement des métaphores verbales :

mgry ussan
nfrn taguɛi
nssuss aɛan
zuzzrn flla itran amarg
llm akud
ɛɛɛay ussan
laz ar ittirir
tagrst ar iyi **tɛɛdar** /tiglay ns
sɛalnt tawdiwin
illm agzzaz

ignu nn s uɛmmiɛ ima
tiflillisin **iɛɛarn** izlan
tiflillisin n wussan/**ikkrzn** f wayyur
iɛɛfan
(tafukt) **tɛɛɛ^wr** tiswin ikmɛn
inwa wass ny
tsslf i talatin
sslsy aslal i wussan
tillmt, **tɛɛɛat**, **tgnut** tasut

3.3. Métaphores filées:

Le poète investit cette métaphore et tisse ses fils dans le premier poème éponyme. Plusieurs cadres et domaines (isotopies) se déploient de vers en vers : chaleur, tissage. Il réussit ainsi à traduire des réalités, des représentations, intérieures, cosmologiques, culturelles et philosophiques, où se croisent les soucis et interrogations individuelles avec en filigrane des préoccupations collectives qui taraudent toute une communauté. C'est l'exemple du poème éponyme qui inaugure le recueil :

wwargav km a tafukt
nqqr s umarg nnunt
yav iyi,
yav km **uāmmiā**
tdlt iyi s **wazzar** nm
rɛmv am ul inu tkcm-tt

zdmv d **akccuā** n tudrt
ad **ssrvv** **afa** ns ad gawrv
tama ns ad **rqqav** imik
aāmmiā, iman av d nkrn
yah a tudrt, ad tgt arktu nw
a km ka ttaārv ar d ãmiv!

tskrt gis **asglf** nm
 tawit iyi s **uādal** n tasutin
 mad-d gis mgrv d ussan!
 nfrn asn taguāi
 nssuss aāan ālanin
 ng nn iāuāan s uffan n tagut
 nçm-tt, nççig ançar ns!

vr ilm inu, mnck n tirra nm
 tin tmmara ttvza zund isaffn
 giv km vila v **uraw**
 krsv **idd** nm ula **aziāa** nm
 d **izāi** nnunt
 nkk vila rad **llmv** akud
 rad **zāav** ussan mk da riv

Nous constatons que les métaphores nominales sont beaucoup plus nombreuses que les métaphores verbales. La métaphore attributive à prédicat verbal (copule) « g » (être) est moins investie, car beaucoup plus facile et claire. Les métaphores nominales, difficiles à décoder, donnent du fil à retordre; il est difficile de distinguer, parmi elles, la métaphore annoncée de la métaphore directe (métaphore pure):

addal n tagut ns
ifr^{sa}çñ n ignwan
tagg^wat ns (n uzmoz)
afggig n wass
ayrrabu nnunt (n tflillisin)
ayulid n wul

4. Structure conceptuelle

Le poète crée des métaphores qui relèvent de domaines variés, éloignés. Un domaine « représente une étendue structurée de connaissances générales et encyclopédiques, sur le fond desquelles le sens d'un mot est défini » (Dilks 2011 : 13).

Les champs sémantiques et les pôles associatifs appartiennent à des domaines conceptuels :

- **D'orientation** : ses métaphores décrivent les représentations du corps dans l'espace en mettant l'accent sur la verticalité, la profondeur, l'horizontalité :

anu n tmmara
tdlt iyi s **wazzar** nm
 rçmv am ul inu tkcm-tt
 tskrt gis **asglf** nm

- **Ontologiques** : ses métaphores sont liées au vécu, à l'expérience qu'on a des objets et des substances physiques ; elles matérialisent et aident à mieux comprendre certaines idées et les méandres des sentiments et des émotions :

ifili n taylgi
yasi waggas tuzlin ns
tẓāit ag^wāf n tudrt
asmmawd n twargiwin

▪ **Structuraux** : plus complexes car elles sont constituées d'un concept source structurellement plus complexe; elles nous permettent aussi d'utiliser un concept hautement structuré et bien défini pour en structurer un autre¹ :

tagldit n tiggas
amarg nnunt
tirra nm

Mais la caractéristique principale reste l'usage et l'association d'un terme concret avec un terme abstrait :

concret + abstrait :

tagldit n tiggas
asmmawd n twargiwin
tayrrist n twngimt
tamda n tudrt

llm akud
tudrt, ad tgt arktu nw
ingazn gan amzil nm
nfrn tagudi

- ou associer deux termes concrets mais engendrant une notion, un concept ou une image abstraite: concret + concret

ayrrabu n tafukt
aslal n ti ttt nm
ig ul azdduy
nga agllid
ar si tssmsid uglan ns

Cette technique permet de :

- introduire un élément concret dans le domaine abstrait; et partant rendre l'image plus accessible, plus transparente.
- de rendre animé un agent ou un objet inanimé, de le personnifier ;
- créer, par le concret, des représentations abstraites, et conférer à l'expression son aspect esthétique.
- établir des interactions entre le figuratif et l'intellectuel, à même d'élargir le champ interprétatif et l'implication de l'activité cognitive du lecteur et de son investissement émotionnel et psychologique.

¹ Autrement dit, on caractérise et on comprend une idée, une image, un concept abstrait par les caractéristiques et d'une autre chose, d'un autre objet qu'on projette sur eux. Les concepts abstraits sont concrétisés et véhiculés par le biais de métaphores expérientielles (vécu quotidien) qui sont culturellement déterminées.

Les domaines conceptuels dans le recueil :

Chaque domaine est spécifié en cadres : des constructions “mentales de connaissances schématiques”, auxquelles se rattachent les lexies métaphoriques.

a - Le domaine conceptuel humain :

- Le corps humain :

tdlt yi s wazzar nm (n tafukt)
uffan n tagut
adif n tlelli
ils n tudrt
agr d n taganin
tsslf i talatin

- L'habitat :

ig ul azdduy
rẓmn d day igadrn / isksal n wul
ifr ẓaḍn n ignwan

- Les activités :

domestique :

Inwa wass nγ
tagg^wat ns (n uzmoz) tudrt,
ad tgt arktu nw a km ttaḍrγ
iγd n tudr / takka n waḍan

agricole :

Ag^wdal n tasutin
Mgry ussan
Nfrn taguḍi
Nssuss aḍan
zuzzrn flla itran amarg
taydrt ns (n umarg)
iγz uzmoz
Tiflillisin n wussan/Ikkrzn f wayyur i ḍrfan

artisanale : tissage

<i>idd nm</i>	<i>tẓḍit ag^wḍif n tudrt</i>
<i>aẓṭta nm</i>	<i>tllmt, tẓḍat, tgnut tasut</i>
<i>iẓḍi nnunt</i>	<i>afggig n wass</i>
<i>llm akud</i>	<i>illm agzzaz</i>
<i>ẓḍay ussan</i>	<i>ignu nn s uṣmmiḍ iman</i>
<i>ifili n taylgi</i>	<i>Yasi d iḍ iẓḍi ns/ar ittllm</i>
<i>yasi waggas tuzlin ns</i>	<i>tafawwut</i>

*aztta n iwiz
anuɗ n tasa
ingaɣn gan amzil nm
acnyar nk (n ušmmiɗ)*

habillement et toilette :

*nɣul as
sslsɣ aslal i wussan
(tafukt) tɣɣ^wr tiswin ikmɗn
iɣ^wmma atrs
tazra n tzrrarin
addal n tagut ns*

parenté et évolution :

*ula sar nga iɗulan
islan n tifawt
isli n tguɗiwin
kkusan yi tillas
giɣ imttin*

b - Le domaine conceptuel cosmologique :

L'élément aquatique : l'eau

*anɣar ns
ayrrabu nnunt (n tflillisin)
Ayrrabu n tafukt
Aman n tillas
timqqa n irir*

c - Le domaine conceptuel végétal :

*akccuɗ n tudrt
kra iga ajddig
tuga ns
ad tg afar
ayulid n wul
targiwin n baɗaɗ
imɣyin s tagatin
urtan n tiggas ns*

d - Le domaine conceptuel faunistique (animalier)

*ifayrn n wɣɗaj
isan nk (n ušmmiɗ)
taɣznt lli n ušmmiɗ
ar si tssmsid uɣlan ns
tagrst ar iyi tɣɗar /tiglay ns*

Conclusion

Nous pouvons dire, en reprenant les termes de Ferrari (1997 : 14) que la métaphore n'est pas uniquement « un phénomène essentiellement linguistique », mais c'est essentiellement « un processus de production de sens » qui reflète « un processus cognitif générique ». Elle implique une « incompatibilité catégorielle », une « rupture d'isotopie » (Kleiber, 1994 et 1999, cité par Cadiot). La poésie de Mohamed Oussous exploite le vocabulaire prosaïque, en le modelant dans des configurations ontologiques et structurales et en le transcendant dans des images poétiques abstraites. Il use de projections métaphoriques concret-abstrait et d'agencements conceptualisants à travers lesquels on explore les recoins de son univers propre et des interrogations qui le taraudent. Ce sont ces phénomènes qui sont à l'ordre dans le recueil de Mohamed Oussous. Nous assistons à des mises en relation linguistique d'univers éloignés les uns des autres, qui procèdent à des agencements nouveaux et inaccoutumés dans la poésie traditionnelle, à des réorganisations isotopiques, thématiques et conceptuelles qui instaurent une nouvelle vision de la vie, du monde et de la poésie elle-même. Le langage poétique amazighe s'en trouve alors réorienté, rénové, et les attentes esthétiques du lecteur bousculées.

Bibliographie

- Abel, Olivier, Porée, Jérôme. 2007. *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*. Ellipses Édition.
- Bianchi, C. 2001. « La flexibilité sémantique: une approche critique », *Langue française*, n°129: Les figures; entre langue et discours, Larousse.
- Cadiot, P. 2002. « Métaphore prédicative nominale et motifs lexicaux », *Langue française*, n° 134, vol. 1, p. 38-57.
- Collard, Anne-Sophie. 2005. « Portraits de métaphores », *Communication* [En ligne], Vol. 23/2 | 2005, mis en ligne le 15 février 2005. URL : <http://communication.revues.org/4099> ;
- Conenna, M., Kleiber, G. 2002. « La métaphore dans les proverbes », *Langue française*, n°134: Nouvelles approches de la métaphore, Larousse.
- Dilks, Charlotte. (2011). « Approches théoriques : la métaphore, la sémantique interprétative et la sémantique cognitive », *Texte*, [En ligne], Volume XVI - n°2. Coordonné par Céline Poudat, URL : <http://www.revue-texte.net/index.php?id=2857>.
- Ferrari, S. 1997. *Méthode et outils informatiques pour le traitement des métaphores dans les documents écrits*. Thèse de doctorat; Université de Paris-Sud; U.F.R. scientifique d'Orsay.
- Fitas, R. 2011. *Tentative d'approche du fonctionnement de la métaphore dans l'œuvre de Matoub Lounes*. Mémoire de Magister, Faculté des Lettres et des Langues, Université Mouloud Mammeri, Tizi-Ouzou.

Kleiber, G. 1994. « Métaphore: le problème de la déviance », *Langue française*, n°101 : Les figures de rhétorique et leur actualité en linguistique. Larousse.

Lakoff, G. (trad. de Lassègue J.), Les universaux de la pensée métaphorique : la question de la variation dans l'expression linguistique. Consultable sur le site : www.ltm.ens.fr/chercheurs/lassegue/traductions/3.%20trad.lakoff.html

Molino, J.; Soublin, F.; Tamine, J. 1979. « Présentation: problèmes de la métaphores », *Langages*, n°54, La métaphore. Librairie Larousse.

Ricoeur, P. 1972. « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », *Revue philosophique de Louvain*, T. 70, quatrième série, n°5. éds. de l'Inst. Sup. de phil.

Ricoeur, P. 1975. *La métaphore vive*. Seuil.

Ricoeur, P. 1986. *Du texte à l'action*. Seuil, 1986

Tamine, J. 1979. « Métaphore et syntaxe », *Langages*, n°54 : La métaphore.

De quelques problèmes de la traduction du culturel

Younès EZ-ZOUAINE
Faculté Polydisciplinaire de Taza

« Le fait culturel, dans son essence, résiste
fortement à l'opération de la traduction¹. »

L'intitulé de notre article prête à confusion. Au lieu de référer à la problématique de '*la traduction de la culture*', très en vogue dans les milieux et les littératures traductologiques d'aujourd'hui, nous avons mis en avant celle de '*la traduction du culturel*'. Toutefois, dans l'un ou l'autre cas, l'imprécision terminologique tend à noyer notre propos prolégoménal dans une ambiguïté à la fois méthodologique et conceptuelle. C'est qu'en déplaçant le curseur de notre réflexion de la culture au culturel dans son rapport à la traduction littéraire, tout un gouffre théorique semble venir y prendre place. Force est de constater qu'entre la culture et le culturel, tels que nous les entendons, persiste l'idée du statut de chacun des deux vis-à-vis du texte qui les véhicule ou les insinue. Nous avons bel et bien choisi l'adjectif substantivé '*le culturel*' à la place du substantif que tout un chacun trouverait approprié, voire même largement signifiant, le mot '*culture*'. Pour plus de précisions préliminaires, ce dernier est lui-même utilisé dans l'acception qu'il a dans la littérature anthropologique anglaise. Comme chacun sait, en anglais, la culture désigne l'ensemble des 'mœurs, des coutumes, des rites, des aspects vestimentaires et culinaires, etc., propres à une société donnée', alors que le français réfère à l'idée de la culture savante (la littérature, le cinéma, l'art, etc.) et même, selon les dires de Fernand Braudel², à celle de civilisation³. Du fait de son acception en tant que manifestation de la spécificité culturelle ou civilisationnelle

¹ Paul BENSIMON (sous la dir. de), *Traduire la culture*, Palimpsestes n°11, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 1998, p. 10.

² Fernand Braudel nous invite à « *distinguer les deux mots, culture et civilisation, de façon que l'un se charge de la dignité du spirituel, l'autre de la trivialité du matériel.* », in *La grammaire des civilisations*, (1963), 1993, p. 34. Cité par Pierre Dupriez in *La résistance culturelle : fondements, applications et implication du management culturel*, Bruxelles, De Boeck supérieur, 2002, p. 25.

³ Mackey la définit comme suit : « *Ensemble de connaissances, connaissances que possède un groupe social ou ethnique lui permettant d'identifier ses membres. [...]. En quoi consiste cet ensemble de connaissances ? Il peut inclure les coutumes, la nourriture, le vêtement, l'habitation, l'histoire, le comportement social, les traditions orales, la littérature écrite et les croyances. [...].* » (1998 : 12). Voir MACKEY, W. F., « *Texte, contexte et culture* », TTR, 1998, Vol. 1 N°1, pp. 11-20.

d'une société donnée, la culture n'est pas intraduisible¹. C'est pour sa qualité de contenu 'quantifiable' et 'mesurable' qu'elle garde la possibilité de passer d'«une langue-culture²» à l'autre. Elle joue le rôle d'un objet de discours qui, en tant que référent, ne pose pas de problèmes théoriques et pratiques quant à son transfert. Il n'est pas pour ainsi dire de l'ordre de l'intraduisible de transférer un contenu culturel, comme les rites qui accompagnent un mariage rifain (*urar*), vers une autre langue, en l'occurrence le français. Le fait culturel brut constitue une réalité extérieure au langage et qui, en tant que telle, ne présente aucune difficulté inhérente à l'opération traductive. Son transfert devient problématique lorsque ces mêmes rites sont intégrés à la parole poétique dans un poème d'Ahmed Ziani intitulé '*Le compagnon de la mariée*' (*Aneḍfur n tesrit*³). De ce fait, le passage, d'un point de vue anthropologique pur, de « la culture d'origine » à « la culture d'accueil⁴ », ne pose théoriquement aucun problème.

Dès lors, il s'agira, en empruntant le génitif (la traduction de [quoi]), de zoomer sur une partie de la culture. Aussi, grammaticalement, désigne-t-il, dans le cas du sens que nous donnons au titre de notre article, le partitif. Le syntagme « *traduction du culturel* » doit être pris dans le sens où le génitif exprime l'idée selon laquelle la traduction porte sur une partie, et non le tout de la culture, étant donné que cette dernière n'existe pas à l'état absolu. Autrement dit, notre réflexion portera sur la réverbération et la résonance du culturel, comme élément signifiant, entre autres, à l'intérieur des textes littéraires à traduire. Entendons par textes littéraires, tout objet de construction, exprimant par la voie du verbe, une signification et une expérience dans le cadre d'une esthétique et d'un horizon culturel donnés. L'investissement du culturel dans les textes littéraires devient d'emblée un élément indépassable de la pratique scripturale et, de ce fait, doit être pris dans le cadre de l'activité traductive.

Il convient de préciser aussi que si la poésie publiée adopte un certain nombre de préceptes esthétiques et fait la part belle aux idées formelles (la question de l'horizon d'attente, les moyens techniques, comme la versification, les tropes, etc.,)

¹ Le fait de substituer au concept de culture celui de culturel est justifié par deux difficultés. La culture comme masse d'éléments signifiants appartenant à un système cohérent ne pose pas de problème sur le plan de la traduction. Dans ce cas, le transfert se fait de façon mécanique et quantitative. Le problème se pose lorsque les éléments culturels sont détachés de leur contexte et intégrés à un texte poétique ou autre. En effet, l'intégration des signifiants culturels (comme tout autre signifiant) relève de la circulation pathologique du signe linguistique à l'intérieur du texte littéraire. C'est que le culturel n'est pas approprié et sa traduction relève plus de la gageure que du travail de transfert.

² Le concept est forgé par Henri Meschonnic à l'occasion de sa critique de la traduction de la Bible par Eugène Nida. Voir Jean-René Ladmiral, *Traduire : théorèmes pour la traduction*, Paris : Gallimard, coll. « Tel », 1994 (1978), p. 18.

³ Ahmed Zayyani, *Ighembab yarezun x wudem-nsen deg wudem n waman (A la recherche de mon âme)*, transcrit, traduit, annoté et préfacé par Hassan Banhakeia et Abdellah Boumalek, Berkane : Trifagraphe, 2002, pp. 167-169.

⁴ Jean-Pierre Richard, « *Traduire l'ignorance culturelle* » in *La traduction de la culture*, *ibid.*, p. 151.

en réduisant tant que faire se peut les références historiques et les unités culturelles de base, le fonctionnement des textes à facture orale ou s'inspirant d'une esthétique de l'oralité est tout autre. En effet, les textes d'obédience orale font appel intensément aux référents historiques et culturels et admettent une circulation plus facile et moins raffinée des symboles, des icônes et des clichés collectifs. D'où la difficulté qui en ressort. L'ensemble de ces éléments, qui permettent au texte oral d'être audible, et par là même d'être assimilé et mémorisé, empêchent et entravent sa traduction et son transfert d'une langue à l'autre. C'est dans ce sens que nous essaierons d'approcher les problèmes de l'insertion des références culturelles et de l'écart qu'elles produisent lorsque le texte écrit se présente au traducteur. En partant du recueil amazigh d'Ahmed Ziani, traduit en français par Hassan Banhakeia, ainsi que d'autres textes, nous tenterons de mettre en avant les modalités de réverbération du culturel dans le texte poétique ainsi que les procédés de sa traduction.

1. La culture comme langage

La langue n'a pas pour référent sa propre réalité. Contrairement aux philosophes du langage et aux sémanticiens postsaussuriens, De Saussure tend à penser que toute langue consiste à mettre des « *étiquettes sur des objets*¹ ». Le monde de référence des signes linguistiques ne pourrait être que la réalité mesurable et quantifiable. Cependant, entre la langue et cette réalité sévit la culture avec toutes ses composantes. Il s'avère très vite que le rapport entre la langue et la culture n'est pas aussi simple et simpliste que le veut une certaine linguistique d'obédience saussurienne. Ces deux entités forment un système complexe qui fait des objets du monde, des mots, des représentations symboliques socialisées un réseau de rapports qui n'en finissent pas de rejeter le locuteur, mais aussi son traducteur, à des réalités qui dépassent le simple fait de désigner.

1.1. « Le tournant culturel » de la traductologie

Depuis ses débuts, la traductologie a pensé sa pratique en termes d'équivalence et d'adéquation. C'est ce qu'avance Catford en disant que « *le problème central de la pratique traductionnelle consiste à trouver les équivalents de traduction dans la langue cible*². » Toutefois, ces concepts opératoires qui constituent les socles d'« *une terminologie spécialisée*³ » propre à la traductologie, selon Katharina Reiss, ont longtemps référé à une activité qui se voulait grammatico-linguistique par excellence. Il convient de préciser que l'étude de Georges Mounin, *Problèmes théoriques de la traduction*, datant de 1963, crée un effet de mode dont les théoriciens

¹ Franco Lo Piparo, « *Saussure et les Grecs* » in Cahiers Ferdinand de Saussure, Genève : Droz, 1998, p. 149.

² Cité par Mathieu Guidère in *Introduction à la traductologie : penser la traduction, hier, aujourd'hui, demain*, De Boeck supérieur, 2010, p. 82.

³ Katharina Reiss, *Problématique de la traduction. Les conférences de Vienne*, traduit par Catherine Bocquet et préfacé par Jean-René Ladmiral, 2009, p. 143.

et les praticiens ne pouvaient se détacher avant l'arrivée d'autres hypothèses. La rigueur scientifique de l'auteur des *Belles infidèles*¹ et la situation privilégiée de la linguistique comme *science pilote* de l'ensemble des disciplines relevant des sciences humaines de cette période ont induit les recherches traductologiques dans le sens d'une théorie de l'équivalence linguistique. Pour Georges Mounin, la traduction doit être envisagée comme un fait de « *contact de langues*² ». Pour aller très vite, même si son propos n'oublie pas d'aborder la question des visions du monde véhiculées par les langues, l'auteur ne met jamais en avant le problème des rapports complexes de la culture et de la langue.

Avec l'avènement de la pragmatique et de l'herméneutique, les théories de l'équivalence semblent se diluer en se rendant compte de l'importance des aspects discursifs mais aussi contextuels dans la compréhension et la réexpression des énoncés. D'où la naissance à point nommé de l'Ecole de Paris et celle du Skopos, produisant respectivement les théories dites interprétative et fonctionnaliste³. Sans oublier les écrits fondateurs d'Eugène Nida et de Peter Newmark⁴, nous attirons l'attention au fait que les écrits de Katharina Riss et de Marianne Lederer, sans citer leurs nombreux disciples, ont largement redonné de l'importance à la question de l'imbrication des discours culturels au sein des textes à traduire. L'apport de leurs théories consiste à dégager la traduction de son obsession grammatico-linguistique et de dessiller les yeux des praticiens sur la question de la multitude des discours et des supports génériques qui hantent et conditionnent, de ce fait, le texte à traduire.

Quoique les propositions d'un certain nombre de traducteur-sourciers, selon la terminologie de Jean-René Ladmiral, contredisent les théories des traducteurs-ciblistes dont les réflexions n'omettent pas le poids de la culture à la fois d'origine et d'accueil, le dépassement de la question de l'équivalence vers une sensibilité plus aigüe et plus attentive aux problèmes de « *l'écart culturel* » se fait de plus en plus sentir. Le fait de déplacer son attention de l'auteur au lecteur crée une conscience en avance chez les théoriciens de l'importance de prendre en compte les contextes culturels dans lesquels naissent et sont reçus les énoncés. Assez tôt, Vinay et Darbelnet mettent l'accent sur le problème des allusions culturelles en affirmant que ces dernières « *portant sur des faits très particuliers, intimement liés à la vie d'une nation, il faut renoncer à toute traduction et chercher simplement à faire comprendre au lecteur de quoi il s'agit*⁵. » Il est pour ainsi dire important de signaler que « le fait culturel » a constitué longtemps pour les traductologues et les

¹ Georges Mounin, *Belles infidèles*, Paris : Les Cahiers du Sud, 1954.

² Georges Mounin, *Problèmes théoriques de la traduction*, Paris : Gallimard, 1963, p. 3.

³ Les deux écoles sont fondées respectivement par des chercheurs français (Danica Seleskovitch et Marianne Lederer) et allemands (Hans Vermeer et Katharina Reiss).

⁴ Pour plus d'informations sur ces deux théoriciens de la traduction, se référer à Mathieu Guidère, *op. cit.*

⁵ Mi-Yeon Jeon et Annie Brisset, « *La notion de culture dans les manuels de traduction : domaines allemand, anglais, coréen et français* », in *Meta*, Journal des traducteurs, vol. 51, n° 2, 2006, p. 393.

traducteurs un obstacle à l'activité traduisante. Le rapport que les auteurs tissent entre les mots et la culture (ou ce qui se fait à leur insu) ne peut être rejeté au second degré au risque de faire perdre sens aux énoncés. Pour ne prendre qu'un exemple récurrent dans le recueil d'Ahmed Ziani, l'allusion au personnage des *Mille et Une Nuits*, Sindibad, dans « *Sindibad amaghrabi di ddiwana n Ayt Nsar*¹ » ne saurait être identifié en tant qu'élément subsidiaire. Une bonne fois pour toutes, l'allusion culturelle ici fonctionne tel un élément de construction qui échafaude l'expérience du poète et rassemble l'ensemble de ses éléments de signification.

Forts de ces observations, les traductologues prennent au sérieux non la question des équivalences linguistiques mais celles des *équivalences culturelles*. En revanche, la discussion autour des problèmes ponctuels n'est pas la spécificité de ce « *tournant culturel* ² » dans le domaine des recherches traductologiques. La traduction des mots et des expressions à charge culturelle ne doit pas, en principe, porter atteinte à l'activité traductive. La substance culturelle du mot « *fromage* » qui éreinte Bertrand Russel trouve chez Roman Jakobson un équivalent culturel adéquat :

« Toute l'expérience cognitive et son classement est transportable dans n'importe quelle langue existante. Chaque fois qu'il y a un déficit, la terminologie peut être qualifiée et amplifiée par emprunts ou des traductions de prêt, néologismes ou glissements sémantiques, et enfin, par des périphrases³. »

L'optimisme jakobsonien n'est pas ici un manque de discernement. Le linguiste ne pense dans ce contexte qu'à la charge culturelle isolée, non encore réalisée dans un texte, a fortiori littéraire, du mot *fromage*. Le seuil de difficulté commence lorsqu'on prend en compte l'incidence d'une référence culturelle au sein d'un texte littéraire ou d'obédience littéraire (comme les films, les autobiographies, etc.). Il est de bon ton de préciser que l'équivalence culturelle dépasse le travail sur la langue et présuppose une recherche qui axe sa réflexion sur l'équivalence des deux cultures sous-tendant les textes envisagés : le texte de départ et celui d'arrivée.

1.2. La langue-culture ou la culture-langue ?

Au lieu de parler d'équivalence, Toury propose dans sa *polysystem theory* le concept de norme. Selon lui, ce dernier « *n'est pas une relation évaluative fondée sur des critères prescriptifs, mais un outil d'analyse empirique avant tout*⁴. » Le dépassement de la

¹ Ahmed Zayyani, *Ighembab yarezun x wudem-nsen deg wudem n waman (A la recherche de mon âme)*, transcrit, traduit, annoté et préfacé par Hassan Banhakeia et Abdellah Boumalek, Berkane : Trifagraphe, 2002, pp. 26-32.

² Jean-René Ladmiral, « *Approche méta-théorique* » in Christian Berner et Tatiana Boukreeva-Milliaressi (sous la dir. De), *La traduction : philosophie et culture : interpréter/traduire*, Presses universitaires du Septentrion, 2011, pp. 23-40.

³ Roman Jakobson, « *Aspects linguistiques de la traduction* » in *Essais de linguistique générale*, traduits de l'anglais et présentés par Nicolas Ruwet, Paris : Ed. Minuit, 1963, p. 81-82.

⁴ G. Toury, *In search of a Theory of translation*, Tel Aviv, Porter Institute, 1980 in Rosalind Greenstein *Langue et culture : mariage de raison ?*, Paris : Publications de la Sorbonne, 2009, p. 143.

notion d'équivalence est le signe du renouvellement de la conception du fonctionnement du langage mais aussi de l'activité traductive. C'est que depuis les débuts de la linguistique, la langue est considérée comme étant un système fermé de mots et de valeurs linguistiques. En vérité, sa syntaxe est le reflet d'une logique qui la dépasse, à savoir celle de la culture dans laquelle elle naît ou produit.

Dans ce sens, la langue est sous-tendue par un langage des symboles, des valeurs¹, des représentations qui, en tant que tels, ne transparaissent pas à fleur de mots. Lorsque Bertrand Russel affirme que « *personne ne peut comprendre le mot fromage, s'il n'a pas d'abord une expérience non linguistique du fromage*² », il met en avant la préséance du fait culturel sur le fait linguistique. Il convient de préciser que la langue, dans la conception idéaliste de Russel, n'est qu'un *superstrat* dont le *substrat* est la culture et ses attaches réelles, à savoir la réalité matérielle et sociale. A cela s'ajoute le fait que la langue de départ forme un ensemble de codes, de lois et de valeurs qui constituent un système. Autrement dit, la culture-mère fonctionne à la manière d'un langage qui sous-tend, au deuxième degré, la langue (au sens saussurien) qui, à son tour, n'est qu'un réservoir de vocables irréalisés pour la parole. De ce fait, dans sa langue-mère, une œuvre est le produit de deux réalisations : de la langue et de la culture. Le locuteur originel conjugue deux langages, inextricables et imbriqués l'un dans l'autre, qu'Henri Meschonnic baptise « *la langue-culture*³ ». Jean-René Ladmiral reformule ce problème comme suit :

« Non seulement il peut être difficile d'abstraire la parole de l'auteur de la langue-source au sein de laquelle elle a trouvé sa formulation, mais surtout la solidarité de chaque langue avec tout un contexte culturel fait apparaître la nécessité d'intégrer à la théorie de la traduction la perspective extra-linguistique (ou « para-linguistique ») d'une anthropologie⁴. »

Mais il y a plus, le produit acquiert le statut d'œuvre parce qu'il s'est réalisé dans « *une périlangue* » *culturelle, situationnelle, comportementale*⁵ qui lui sert de milieu de production et ne saurait avoir sens si on l'en détache. C'est ce qui ressort, par exemple, des études post-formalistes de Mikhaïl Bakhtine sur les œuvres de Rabelais et Dostoïevski⁶. En effet, le discours textuel est étudié en tant que fragment (ou imitation) du discours social environnant. La parole de l'auteur

¹ Hofstede la définit comme suit : « *Une valeur est une conception, explicite ou implicite, distinctive d'un individu ou d'une caractéristique d'un groupe, du désirable qui flue le choix des modes, des moyens et des fins des actions.* » Cité par Mi-Yon et Brisset, p. 406-407.

² Cité par Roman Jakobson in « *Aspects linguistiques de la traduction* », *op. cit.*, p. 78.

³ Henri Meschonnic, *Pour la poétique II*, Paris, Gallimard, 1973, p. 308. Cité par Jean-René Ladmiral in *Traduire : théorèmes pour la traduction*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1994 (1979), p. 18.

⁴ Jean-René Ladmiral, *op. cit.*, p. 17-18.

⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁶ Mikhaïl Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris : Gallimard, coll. « Tel », 1980 et *La poétique de Dostoïevski*, Paris : Seuil, 1989.

relève d'une sorte de sociolecte intraduisible dont le code se situe en amont dans la langue-culture qui l'a produite.

La culture est un langage à l'intérieur duquel la langue tout court a lieu. Il n'y a de langue qu'à l'intérieur d'une culture, autrement dit, d'un langage culturel. Les éléments signifiants culturellement fonctionnent telles des unités de base qui n'ont de sens que si on les rattache au langage qui les a produits, à savoir la culture. Le trait d'union qu'Henri Meschonnic met entre la langue et la culture, « *la langue-culture* », marque l'appartenance des deux entités à un tout qui les globalise et leur donne sens toutes les deux et non l'une séparément de l'autre. C'est ce qui découle des analyses de l'un des premiers traducteurs de la Bible :

« En invoquant un acquis de la linguistique, Nida souligne que si les langues semblent impuissantes à exprimer certaines réalités, c'est parce qu'elles découpent le réel différemment¹. »

Pris au pied de la lettre, les rêves d'« *une langue unique* », selon Walter Benjamin, ou d'« *un monolinguisme*² », selon Jacques Derrida, n'est que l'aboutissement d'une réflexion sur la vérité du langage et du réel. Le trait d'union entre la langue et la culture installe une sorte de complicité et de complémentarité que la recherche de l'équivalence et de l'adéquation logico-sémantiques ne pourraient restituer.

Pour rendre concret le degré d'imbrication de la culture et de la langue lors des processus de création ou de traduction des textes littéraires, nous appliquons le cadre théorique de Vinay et Darbelnet³ sur la traduction du recueil d'Ahmed Ziani en français par Hassan Banhakeia. Nous tenons à signaler que ces deux chercheurs prônent une conception comparative de la traduction et fournissent aux praticiens un cadre nuancé qui prend en considération les apports de la stylistique et de la psychologie⁴. Les catégories qu'ils proposent mettent en évidence les infinis rapports entre la langue et la culture. Nous présentons ici un tableau récapitulatif des cas récurrents auxquels il est difficile ou impossible de procurer des équivalences culturelles dans le recueil cité ci-dessus :

¹ Cité par Mi-Yeon Jeon et Annie Brisset, « *La notion de culture dans les manuels de traduction : domaines allemand, anglais, coréen et français* » in *Meta : journal des traducteurs*, vol. 51, n° 2, 2006, p. 393.

² Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'Autre ou la prothèse d'origine*, Paris : Galilée, 1996.

³ Jean-Paul Vinay et Jean Darbelnet, *La stylistique comparée du français et de l'anglais : méthode de traduction*, Paris : Didier, 1996 (1968).

⁴ Voir Mathieu Guidère in *Introduction à la traduction*, op. cit., pp. 43-45.

Les noms propres ou les patronymes	Les expressions liées à la culture, à la politique, aux lois de la langue de départ	Les traditions et habitudes (les traditions culinaires, les fêtes, les rites)	Les citations liées à la littérature ou à la mythologie culturelle de la langue source (la littérature, l'histoire, l'art)	Les toponymes
Kaddour (80)	Hida mida (122)	Rqnader Taryazt (198)	Takfarinas Yugirtha, Massinissa (37) Tariq (?) Utchidad (97)	Ayt Nsar (30), Rif (58), Ayt Said (32), Souk Rkebdani (32),

Les cas récurrents auxquels réfère le tableau montrent que le texte de départ est traversé par des références à la culture d'origine qu'un traducteur ne pourrait restituer que s'il fait appel à ses connaissances anthropologiques. En effet, le traducteur du recueil s'est vu maintes fois obligé d'explicitier les références du poète. Par exemple, dans la page 122, lorsqu'Ahmed Ziani échafaude son poème sur la référence à un jeu d'enfants connu dans la région du Rif par 'Hida mida', le traducteur place une note en bas de page où il précise : « *une sorte de jeu*¹. » La référence est explicite mais aussi structurelle et sans une connaissance a priori, le sens se perd. A la page 97, lorsque le poète fait référence à 'Utchidad', personnage dans un conte oral, le traducteur note en bas de page : « *Personnage féminin d'un célèbre conte rifain*². »

Les exceptions que nous n'avons pas placées dans les différentes cases du tableau confirment notre démarche. Les noms propres investis d'une symbolique universelle ne sont pas pris en compte. Par exemple, le prénom de Mohammed ou celui de Sindibad (pp. 26, 30) expriment un sens qui est saisi d'emblée par le lecteur allophone. De même, les patronymes et les toponymes qui appartiennent à la culture d'arrivée, qui est, dans ce cas, considérée comme majeure, ne posent pas de problèmes s'ils sont utilisés dans le texte d'arrivée sans subir une altération. C'est le cas, par exemple, de Rembrandt dans un poème intitulé « *Tameddit Rembrandt* » (p. 133) ou celui d'Utrecht (p. 52) et d'Amsterdam (p. 52).

Enfin, les toponymes présentent un cas à part quant à la question des interférences culturelles. Ils véhiculent des références culturelles ponctuelles qui ne supportent pas l'extrapolation et jouent dans le texte originel une fonction primordiale, à savoir celle de conditionner son sens même. Si nous prenons un exemple parmi tant, lorsque le poète évoque le toponyme 'Ayt Nsar', il ne cherche pas à suggérer l'idée du lointain exotique ni non plus celle des retrouvailles avec la nature. L'effet de sens qui découle de l'insertion de cette référence toponymique directe est tout autre. C'est que la région évoquée insinue l'idée de l'appartenance à la périphérie et de ce fait, le poème exprime l'idée de la marginalisation. Dans ce sens, malgré le

¹ Ahmed Ziani, p. 122

² *Ibid.*, p. 97

bilinguisme et le biculturalisme du traducteur, le passage est coupé de son contexte et est de ce fait dépoétisé.

1.3. Le culturel explique et sous-tend l'esthétique

Il n'en reste pas moins que l'imbrication du culturel et du linguistique n'est qu'une face du problème de la traduction des textes littéraires ou à facture littéraire. La circulation des éléments culturels, que nous isolons ci-dessus, à l'intérieur du texte, obéit à une logique propre à l'esthétique de l'auteur ou de la société productrice du texte oral. La mise en fonctionnement de la langue, à des fins littéraires et l'insertion du culturel dans le texte relève d'une stratégie qui englobe à la fois et les possibilités de signification et celles d'interprétation.

La traduction du culturel, comme celle du littéraire, ou pis encore du poétique, participe de plusieurs niveaux de signification. Si le traducteur n'arrive pas à embrasser en un seul point de vue tous les aspects qui constituent le texte à traduire, c'est que tout texte est le résultat d'un dosage fin des éléments linguistiques, culturels et esthétiques qui le composent.

Par ailleurs, les éléments culturels investis dans un texte littéraire ne sont pas pris au premier niveau. La structure culturelle du texte est servie (et asservie) par une autre, d'ordre esthétique. Les éléments qui puisent leur sens dans la culture du texte de départ sont attachés aux éléments esthétiques et poétiques qui dictent à l'écrivain son œuvre. Dans ce sens, nous nous trouvons devant une structure de poupées russes qui, en s'enveloppant les unes les autres, créent un effet d'emboîtement. Les éléments culturels sont englobés par une structure essentiellement littéraire et esthétique et leur interprétation se fait en fonction des intentions esthétiques de l'auteur. Pour prendre deux œuvres qui font référence, chacune à sa manière, au même fait culturel, nous référons au *Mariage de Rutebeuf* et au *Passé simple* de Driss Chraïbi :

« Voilà fini le carême,
Qui a été bien dur pour eux :
Autant de poisson que de crème,
C'est ce qu'ils ont eu.
Ils ont tout joué et tout bu.
Ils se sont trompés l'un l'autre,
Rutebeuf le dit
Parce que leur manteau, loin d'être neuf,
Ils l'ont vendu pour des prunes. »
(Rutebeuf, *Le Mariage de Rutebeuf*).

La référence au carême peut perturber la réception du poème par un lecteur qui n'en connaît pas le sens et la portée culturelle. La dérive réceptionnelle a lieu de même lorsque le lecteur occidental du *Passé simple* de Driss Chraïbi est tombé en 1954 d'emblée sur le mot ramadan : « *Les muezzins se sont tus. Le vingt-quatrième soir*

de Ramadan m'engloutit¹. » Ailleurs, tressant une intertextualité implicite avec le coran, le narrateur dit : « A l'heure où un descendant d'Ismaël ne pourra plus distinguer un fil noir d'un fil blanc... ». La traduction à la base de la démarche auctoriale ne prend pas en compte le processus d'équivalence culturelle ou feint de le faire (ce qui semble être son cas). Un arabisant ou un lecteur habitué du coran comprendra sans difficulté cette expression chargée culturellement qui réfère au moment où le soleil commence à se lever. De même, le premier texte est sous-tendu par une référence massive au '*Jeu de la grièche*' qui, au Moyen Age, était pratiqué par tout le monde². Le lecteur habitué de Rutebeuf saisit spontanément l'importance de cette référence culturelle à l'intérieur de sa révolte contre les valeurs chrétiennes et aristocratiques.

Cependant, ce qui est à relever dans les deux cas, c'est que les éléments culturellement signifiants sont au service d'une visée générale qui est l'esthétique de l'auteur. L'allusion au carême n'est pas gratuite dans le recueil de Rutebeuf. La tension idéologique exprimée par le poète à travers tout son recueil est le juste équivalent d'une conception rutebeuvienne du lyrisme bourgeois qui est à l'encontre de celui des aristocrates du milieu du XIII^e siècle. La dépréciation des valeurs héroïques et chevaleresques passe par la dérision des valeurs chrétiennes. Le christianisme est bel et bien, à cette époque, le garant de l'injustice exercée par le roi et ses courtisans contre les bourgeois appauvris et pourtant adroits et habiles. De ce fait, l'esthétique de Rutebeuf ne passe que par le prisme culturel de son époque et de sa classe. De même, la critique chraïbienne de l'institution, dont la religion constitue le pilier principal, est l'élément culturel qui sert son horizon esthétique. L'ensemble de son œuvre à venir confirme notre propos. L'esthétique de Chraïbi n'a pas changé, mais les éléments culturels qu'il utilise sont à chaque fois différents. C'est bien la preuve que le niveau esthétique subsume le niveau culturel et lui sert de base d'interprétation.

2. Une traductologie discursive

Si la culture fonctionne à la manière d'un langage, il ne faut pas perdre de vue que la langue aussi fonctionne comme une culture. Pour désigner ce phénomène, Jean-René Ladmiral forge le concept de « *périlangue*³ ». Ainsi un traducteur qui a une bonne intelligence du statut du culturel, ou de l'interculturel, dans les textes littéraires ou à facture littéraire doit-il faire appel à une théorie traductologique qui soit apte à interpréter les rapports langue/culture dans le sens de la densité. Dans le même ordre d'idées, la théorie traductologique qui devrait être prise en compte est celle qui aurait tendance à définir le langage tout court, et le langage littéraire

¹ Driss Chraïbi, *Le passé simple*, Paris : Denoël, 1954, p. 14.

² Daniel Polet, *Patrimoine littéraire européen. Le Moyen Age de l'Oural à l'Atlantique*, De Boeck supérieur, 1992, 597.

³ Jean-René Ladmiral, « *Lever de rideau théorique* » in *De la lettre à l'esprit : traduction ou adaptation*, Paris : Presses Nouvelle Sorbonne, 2004, p. 25.

précisément, en tant que moyen véhiculaire de plusieurs discours et représentations, débouchant sur une complexité discursive et référentielle bien définie.

2.1. « Le fossé culturel » est-il réductible ?

Comme il est établi depuis longtemps dans les études linguistiques et philosophiques, chaque langue découpe la réalité à sa manière. Les spécificités logico-grammaticales sont le reflet d'une vision du monde bien définie. Les aspects traductologiques analysés par Georges Mounin tout au long de ses *Problèmes théoriques de la traduction*, et qui sont, en fait, comme dit Jean-René Ladmiral¹, des « *problèmes linguistiques* », permettent de saisir, *concrètement* et *sensiblement*, les obstacles qui se présentent au traducteur. Si le rapport que nous entretenons au monde est essentiellement linguistique, c'est que nous ne le percevons qu'à travers le prisme des mots, et si ces derniers sont investis du poids de nos représentations et de nos symboles, le syntagme 'langue-culture' ne saurait être substitué par aucun autre outil d'analyse. S'« *il est aujourd'hui reconnu que la langue [...] reflète les préoccupations culturelles et limite la façon dont les gens pensent*² », elle devra être attachée à la culture et au cadre où elle est née. Ce rapport qu'on qualifierait de 'nécessaire', pour reprendre la terminologie saussurienne, marque du sceau de l'irréductibilité ce que d'habitude l'histoire ne lie que de celui de l'arbitraire.

La naissance de la pragmatique et le retour phénoménal vers le discours font en sorte que les bases épistémologiques saussuriens semblent en prendre un coup. Même si l'arrière-plan culturel s'imprime à la langue en tant qu'un ensemble de vocables non actualisés, le rapport langue-culture ne peut être saisi qu'au moment de « *la mise en fonctionnement de la langue*³ », à savoir celui de son énonciation. Par conséquent, ce n'est qu'à l'état de parole, à son état discursif, que la langue est surprise en flagrant délit de copulation avec la culture. Nous renchérissons sur notre propos, en disant que la traduction, en tant que passage d'une langue-culture à l'autre est l'activité idéale qui révèle au grand jour l'imbrication substantielle de la langue et de la culture.

En suivant le fil de nos idées, nous débouchons sur un constat incontournable. Si toute langue est régie non seulement sur le plan de sa structure profonde, mais aussi sur celui de sa réalisation, dans lequel la culture prend la part du lion, en lui donnant une spécificité et en l'entraînant à n'être équivalente à nulle autre langue, tout traducteur devrait affronter le problème insoluble de *l'écart culturel*. Les théoriciens de la traduction favorisent le traducteur *biculturel* sur le bilingue comme solution initiale. Son biculturalisme doit être envisagé comme une condition nécessaire et non suffisante à son activité traductionnelle. « *Le fossé*

¹ Jean-René Ladmiral, *op. cit.*, p. 89.

² Annie Brisset, « *L'identité culturelle de la traduction. En réponse à Antoine Berman* » in *Traduire la culture*, *op. cit.*, p. 32.

³ Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Tome II, Paris : Gallimard, coll. « Tel », 1964, p. 80.

culturel¹» dont les premières répercussions sont les problèmes de « *transformation, de distorsion, de modification et d'inflexion* » est l'indice même que le transfert d'une langue à une autre doit être thématisé dans le cadre d'une théorie complète qui comprend les paramètres culturels, entre autres.

C'est dans ce sens que les théories dites interprétative et fonctionnaliste font la part belle à la question des difficultés extralinguistiques et pragmatiques. En effet, Marianne Lederer, théoricienne entre autres de l'Ecole de Paris, énumère trois types d'obstacles traductionnels qui mettent à mal la tâche du traducteur.

D'abord, elle fait référence aux difficultés extralinguistiques qui se rapportent à la culture au sens pur, au sens d'objets recalés au fond de la langue et qui appellent le traducteur pour leur trouver des équivalents immédiats. Dans son étude *La Traduction aujourd'hui*, elle puise ses exemples dans les cultures asiatiques et africaines où les phénomènes inobjectivés sociologiquement et anthropologiquement sont légion. Elle s'interroge sur la façon de traduire des traits sociologiques comme « *le fait de manger de la soupe de chien, ou des pattes de chien, ou bien d'autres coutumes comme porter son enfant sur le dos ou des bidons d'eau sur la tête*². » De même, Jean-René Ladmiral réfléchit à la façon de « *traduire le vocabulaire japonais de la cérémonie de thé, voire seulement les expressions techniques du base-ball, en français*³. » Dans le même sens, il fait appel aux problèmes des équivalents et donne l'exemple du *pancake*, de la *galette* et de la *crêpe* dont les référents ne sont pas les mêmes⁴. Si nous prenons nos exemples dans le tableau présenté ci-dessus, nous tombons sur des mots faisant référence à des mœurs ou à des coutumes profondément ancrées dans le territoire rifain et ne trouvant pas d'équivalents, au moins stricts, dans la langue de l'autre. Le jeu appelé « *hida mida* » qui sous-tend un poème du recueil ne pourrait être assimilé que si nous l'accompagnons par des gloses d'ordre anthropologique.

Ensuite, les difficultés *indissociables à la langue*. Marianne Lederer réfère ici aux aspects culturels qui ne peuvent être expliqués qu'en faisant appel à la langue et à sa symbolique. Dans ce sens, Paul Bensimon affirme que « *les plages d'intraduisibilité linguistiques sont aussi des plages d'intraduisibilité culturelle*⁵. » C'est le cas, par exemple, des poèmes d'Ahmed Ziani dont la traduction est effectuée par un francisant et un berbérisant tout à la fois. Mais n'importe ; les difficultés débordent les compétences du traducteur pour rejoindre la complexité du fait littéraire et culturel qui, en se dissimulant, au fond de la langue, rend la tâche dure

¹ Paul BENSIMON utilise le concept de « *fossé culturel* », voir *La traduction de la culture*, p. 10.

² Marianne Lederer, *La traduction aujourd'hui. Le modèle interprétatif*, 2004, p. 7.

³ Jean-René Ladmiral, *op. cit.*, p. 18.

⁴ Jean-René Ladmiral, « *Le prisme culturel de la traduction* » in *Traduire la culture*, *op. cit.*, p. 23.

⁵ Paul Bensimon, *op. cit.*, p. 11

au traducteur. C'est qu'il est confronté aux problèmes de recoupement des « *faits de langue et des faits de culture* », selon Paul Bensimon¹.

Toutefois, ne faut-il pas aussi envisager le cas inverse ? A savoir, le fait de traduire du français en amazigh ou en arabe. La question de la faiblesse terminologique et ontologique de ces deux langues doit passer au premier rang. Référons à l'histoire du français, de nos jours riche et imposant, et qui à ses débuts, au XVI^e siècle, souffrait, au dire de l'un de ses grands promoteurs, Joachim Du Bellay, d'insuffisance. Comment donc traduire des poètes, des philosophes trop originaux dans nos langues nationales ? Comment traduire des mots comme *spleen*, *mélancolie*, *correspondance*, *réminiscences*, avec tout leur poids culturel mais aussi philosophique ? Comment donner à ces concepts sens et équivalents dans une langue, à savoir l'amazigh, qui n'a jamais ressenti le besoin d'en créer ?

Enfin, l'auteure de *La traduction aujourd'hui* évoque le problème des *allusions culturelles*. Cet aspect est dû à la virtuosité du poète mais aussi à la profondeur du fait poétique qui ne peut véhiculer de sens profond et d'expériences originales qu'en passant par le biais des procédés de l'allusion et de l'implicite langagier et culturel².

2.2. De quelques procédés de traduction du culturel

Le traducteur devrait être réceptif aux modifications et aux contorsions que produit l'insertion d'un élément culturel dans un texte à facture littéraire. Une traduction efficace consisterait en effet à repêcher les effets de sens créés par l'insertion d'éléments appartenant à une culture donnée et de les transposer autrement en fonction du contexte de la culture d'arrivée. Cependant, il semble que les modalités de la réverbération du sens à l'intérieur des textes à forte composition orale est majoritairement attachée au phénomène de l'allusion culturelle et de l'implicite anthropologique.

Les traducteurs du culturel font appel à trois façons de traduire. La première est ce que les traductologues appellent la *naturalisation*. L'exemple canonique de ce genre de traductions est celui des *Mille et Une Nuits* faite par Antoine Galland au XVIII^e siècle. C'est ce que les critiques de l'époque appelaient « *les belles infidèles* ». En un mot, elle consiste à acclimater et à adapter le texte d'origine au contexte de la culture d'arrivée. Toutes les références et toutes les nuances de la culture de départ sont passées sous silence. Le texte final ressemble à un hybride incapable de refléter l'âme de la culture qu'il prétend reproduire. Cette traduction est le modèle

¹ *Ibid.*, p. 9.

² Sans s'immiscer dans un débat dont la portée dépasse de loin les enjeux de notre réflexion, nous tenons à signaler que le traitement énonciativiste de cette question tend à différencier plusieurs niveaux. Se basant les travaux Catherine Kerbrat-Orecchioni, Marianne Lederer distingue l'implicite culturel et le non-dit. Ce dernier aussi doit être distingué : non-dit linguistique (chaque langue n'explicite pas ses rapports à la réalité de la même façon) ou discursif (l'intention du locuteur).

même de ce que Meschonnic appelle « *l'impérialisme culturel*¹ » qui cherche à assimiler l'autre et à réduire sa spécificité en vue de l'absorber et l'anéantir.

Le deuxième procédé est celui de l'exotisation. Il consiste à grossir les traits culturels à tel point qu'ils deviennent fantasques, exotiques et étranges. Cette opération n'est pas moins grossière et mensongère que l'autre. La culture de départ se trouve être amplifiée, déformée et, somme toute, trahie. Elle reflète une sorte de voyeurisme intellectuel fétichiste qui se voit dans l'image déformée de l'Autre.

En revanche, ces deux stratégies ne font pas appel aux textes eux-mêmes ni non plus à leurs âmes. Les traducteurs y sont tout et les textes rien. Le regard de ces traducteurs n'est pas objectif et n'arrive en rien à négocier les effets de sens que créent les auteurs des textes originaux. Cette négociation, selon Umberto Eco, doit être située sur le plan d'une méthodologie de la traduction sous-tendue par une conception exhaustive des problèmes culturels et des modalités de leurs résonnances dans le texte.

Avant d'aborder cette troisième façon de traduire, force est de constater que le texte à traduire héberge des plages de « *brouillage de la traduction*² » qui sont dus aux phénomènes de l'implicite et du non-dit. Pour ce, Marianne Lederer préconise deux procédés : la *déverbalisation* et la *réexpression*. Le traducteur a pour tâche de rendre le message culturel clair, franc et net. Pour y arriver, il a le devoir de désincarner la langue en vue de la réincarner et de lui donner sens. C'est dans ce cadre qu'elle prône des procédés comme ceux de l'explicitation, de l'explication. Le message culturel doit faire l'impasse des obstacles traductionnels coûte que coûte.

En guise de conclusion, le traducteur, à son corps défendant, fait l'économie de phénomènes appartenant à des niveaux discursifs différents. Si le discours est un tout indivisible dont les éléments font sens ensemble et en même temps, tout processus de traduction ne peut qu'émasculer la parole du scripteur/locuteur et l'anéantir. Pourtant, si 'la raison pure' révèle, en recourant à des postulats théoriques tout faits, l'impossible du traduire, 'la raison pratique' le légifère et l'impose. Par ailleurs, n'isolant pas les problèmes linguistiques et esthétiques de la question du transfert des contenus culturels, nous avons essayé de mettre en évidence et de modéliser les processus de perte des spécificités culturelles au sein même de l'activité du transfert traductif. Nous avons mis à l'horizon de notre réflexion les limites de l'activité traduisante quant à la récupération des contenus culturels qui sous-tendent les expériences poétiques. Si la tâche du traducteur est mise à mal par le manque où sont les sciences humaines quant à l'objectivation des spécificités culturelles et anthropologiques, sa pratique traductive devrait être à l'écoute de ces dernières.

¹ Henri Meschonnic, *Pour la poétique II*, Paris : Gallimard, coll. « NRF », 1970, p. 307. Cité par GUIDERE, Mathieu, *op. cit.*, p. 51.

² Jean-René LADMIRAL, « *Le prisme interculturel de la traduction* », *op. cit.*, p. 19.

Bibliographie

BENSIMON, Paul (sous la dir. de), *Traduire la culture*, Palimpsestes n°11, Paris : Presses Sorbonne Nouvelle, 1998, p. 10.

GUIDERE, Mathieu, *Introduction à la traductologie : penser la traduction hier, aujourd'hui, demain*, Bruxelles : De Boeck, coll. « Traducto », 2010.

JAKOBSON, Roman, « *Aspects linguistiques de la traduction* » in *Essais de linguistique générale*, traduit de l'anglais et présenté par Nicolas Ruwet, Paris : Ed. Minuit, 1963.

JEON, Mi-Yeon et BRISSET, Annie, « *La notion de culture dans les manuels de traduction : domaines allemand, anglais, coréen et français* » in *Meta : journal des traducteurs*, vol. 51, n° 2, 2006, p. 389-409.

LADMIRAL, Jean-René, *Traduire : théorèmes pour la traduction*, Paris : Gallimard, coll. « Tel », 1994 (1978).

LADMIRAL, Jean-René, « *Approche méta-théorique* » in Christian Berner et Tatiana Boukreeva-Milliaressi (sous la dir. De), *La traduction : philosophie et culture : interpréter/traduire*, Presses universitaires du Septentrion, 2011, pp. 23-40.

MOUNIN, Georges, *Problèmes théoriques de la traduction*, Paris : Gallimard, 1963.

REISS, Katharina, *Problématique de la traduction. Les conférences de Vienne*, traduit par Catherine Bocquet et préfacé par Jean-René Ladmiral, 2009.

L'amazighité dans le récit khâïreddinien. Cas des œuvres *Légende et vie d'Agoun'chich* et *Il était une fois un vieux couple heureux*

Ahmed BENYAHYA
Centre Régional des Métiers de
l'Education et de la Formation-Meknès

Le narrateur dit, dans le roman *Légende et vie d'Agoun'chich* :

« On ne peut efficacement communiquer avec les autres qu'en étant soi-même ancré dans sa culture, le mot culture signifiant ici terre et connaissance viscérale de cette terre »¹.

Ce propos pose la possibilité du dialogue avec l'Autre comme fondamentalement dépendante de l'enracinement de l'être, de son immersion et de son mouillage dans les profondeurs de sa culture. Et le vocable culture, bien qu'il réfère ici, par contamination sémique à la mer, à travers le terme « ancré », s'associe plus à l'élément naturel terre grâce à l'équivalence établie entre ces deux mots. Cette équivalence induit le fait que l'espace vital dans lequel on évolue paraît déterminant dans toute tentative d'affirmation de soi par rapport à l'Autre car il permet à chacun d'y puiser sa sève identitaire. La territorialité et son appréhension inconsciente ne vont pas sans intimer à la personne une marque indélébile qui le spécifie culturellement. Cette osmose entre l'être et la spatialité dans laquelle il est implanté lui octroie sa singularité culturelle. C'est dans ce sens que la composante spatiale est fondatrice de l'identité chez les Amazighes car cette dernière est comprise en tant qu'appartenance à un environnement géographique auréolé d'une langue et d'une culture. Le milieu physique semble être le facteur décisif qui donne le sceau identitaire à l'individu et qui caractérise la culture de ce dernier. Et par conséquent, l'amazighité pouvait être entendue en tant que cristallisation de cette appartenance indéfectible à une spatialité, en tant qu'attachement intime à une territorialité. Ce qu'un personnage de l'œuvre *Légende et vie d'Agoun'chich* explicite clairement quand il s'adresse à l'un des protagonistes :

« Tu dois aimer ta montagne ; tu es ta montagne, un grain de ta montagne »²

¹KHAÏREDDINE, Mohamed, *Légende et vie d'Agoun'chich*, Editions du Seuil, 1984, Tarik éditions 2010, p.8.

²*Ibid.*p.78.

Dans le récit de Mohamed Khaïr-Eddine, l'amazighité est inhérente à l'espace « sudique » (le Sud marocain) qui constitue la plate-forme dans laquelle viennent s'incruster toutes les composantes de cette essence identitaire. Celle-ci semble subsumée par le territoire « sudique » qui s'enfle dans la fiction khaïreddinienne à tel point qu'il recouvre tous les interstices du texte romanesque de cet auteur.

Ceci ne peut que nous conduire à interroger cette amazighité à fleur de texte dans l'écriture fictionnelle de Mohamed Khaïr-Eddine. Comment se manifeste-t-elle dans le récit de ce romancier ? Par quels procédés d'écriture, par quelles catégories littéraires est-elle prise en charge dans son œuvre romanesque ? Quelles finalités président-elles à la convocation de cette amazighité ?

L'amazighité dans le récit khaïreddinien est d'abord un espace géographique bien délimité par trois villes dont les noms sont caractérisés par un consonantisme berbère : Tafraout, Taroudant et Tiznit. Et le romancier ne s'empêche aucunement de mettre en exergue cet espace en lui attribuant une double fonction, celle de constituer le décor romanesque dans lequel vont évoluer les personnages et où les événements vont prendre sens d'une part, et d'autre part, celle d'être l'objet de la narration dans la mesure où il sera question d'un récit qui met en scène la manière selon laquelle la spatialité sudique a forgé l'identité de l'homme amazighe. Pour mettre en place cette territorialité qui a marqué l'amazighe soussi, le narrateur dit dans *Légende et vie d'Agoun'chich* :

« Mais le Sud n'est pas que cela ; son caractère géographique unique le différencie nettement des terres du Nord. A mesure que l'on s'approche, il s'annonce géologiquement. Aux pénéplaines côtières parfois verdoyantes et parfois franchement nues, succède un sol qui se plisse insensiblement, se bourrelle et délivre d'autres essences. ».¹

C'est une terre qui contraste nettement avec le Nord marocain. Elle est un pays « montueux » et montagneux. C'est le territoire de la rocaïlle et de la pierre. Un univers géologique inhospitalier, rétif à tout apprivoisement humain. C'est un environnement physique presque lunaire où les gorges et les cavernes règnent sans partage, un relief aride tourmenté en hiver comme en été par les éléments naturels. Les espaces verts sont distribués parcimonieusement selon les escarpements de la montagne. La terre sudique est un relief accidenté qui soumet l'allogène à ses dures lois en le mettant à rude épreuve. L'homme n'y vit pas, mais plutôt il subsiste. L'un des personnages de *Il était une fois un vieux couple heureux* exprime bien cette réalité :

« Dans les montagnes, on est habitué à vivre à la dure ».²

La terre sudique est également unique par sa flore et sa faune. Les essences végétales qui y prévalent n'existent que dans cet espace rocailleux. Le narrateur

¹ *Ibid.* p.3.

² KHAÏR-EDDINE, Mohamed, *Il était une fois un vieux couple heureux*, Editions La Librairie Al-Ouma, 2013, p.28.

n'hésite pas à le souligner, et il se délecte même quand il inventorie les différentes espèces végétales et animales.

« (...) du côté de la montagne érodée (...), commence la végétation fauve et familière des hauteurs : thym, romarin, arganiers, ronciers divers, jujubiers, cactus, etc. La montagne est le domaine des serpents, des lézards, des scorpions, des myriapodes, des chacals, (...), des porcs-épics, des hérissons, des sangliers et de bien d'autres bêtes comme le lièvre, l'écureuil gris, les charognards et les rapaces royaux. ».¹

Il spécifie plus cet espace sudique à travers la figure de style, la synecdoque, la partie qui renvoie au tout, en établissant cette équivalence entre l'arbre et le lieu physique où il est implanté. Il dit dans ce sens :

« L'arganier est sans doute le symbole le plus représentatif de ce pays montueux (...). ».²

L'arganier paraît résumer cette amazighité puisque tout un pays est assimilé à cette plante qui ne se retrouve pas ailleurs. Dès qu'on évoque cet arbre, tout de suite apparaît cette appartenance à une territorialité bien spécifique, celle de la terre de Sous.

Cette spatialité, bien qu'elle soit rude et inhospitalière, s'avère être une composante essentielle et déterminante dans la construction et la structuration de l'identité amazighe locale. Les populations portent les stigmates indélébiles de cet espace avec lequel elles entretiennent des rapports intimes puisque l'influence du terroir sur l'individu est perceptible à qui sait décrypter les signes de la dimension spatiale sur la peau des personnes.

L'amazighité, c'est aussi une langue vernaculaire qui plonge ses racines dans la nuit des temps. Il est question du parler chleuh, variante régionale de la langue amazighe. Cet idiome transparaît d'abord à travers l'onomastique et la toponymie de la terre sudique. Comme nous l'avons déjà signalé, les chefs-lieux de l'espace soussi portent l'empreinte de cette langue : « Taфраout » dont le sémantisme pourrait s'apparenter à la thématique du vol ; « Taroudant » que certains traduisent par l'expression « tarwa dan d » (les enfants sont venus » ; « Tiznit », toponyme qui pourrait avoir un lien sémantique avec « tousna », c'est-à-dire « connaissance ». Des noms et surnoms de certains personnages réfèrent sans conteste à l'espace qui les a vu naître, tels « Hmad ou Moussa », « Agoun'chich », « Lahcène Oufoughine », « Talouqit », « LallaTiâzza Tasemlalt »...

Ensuite, La langue amazighe semble contaminer presque tout le texte romanesque khaïreddinien. Elle est présente aussi bien à la surface que dans les interstices de son écriture. Elle déborde même pour apparaître entre ses lignes car le romancier n'arrive pas à endiguer le flot de cette langue identitaire qui l'envahit, ce qui l'a conduit à produire une phrase qui se voit enflée par des expansions et des

¹*Ibid.* p.15.

²*Ibid.* p.4.

expressions amazighes suivies de gloses qui en éclairent la signification. Le lexique berbère jalonne tout le texte fictionnel. « Anflous , Tagouramte, timzguida n tgadirt, raïs, tamsreit, coucous n'wawsay, Ahwach, anaddam... », tous ces termes marquent bien l'importance que revêt la langue amazighe pour Khaïr-Eddine, pour qui la langue constitue la source nourricière qui donne forme à l'identité, une sorte d'atavisme qu'on reçoit dès la naissance et qui assoit l'appartenance groupale.

L'amazighité, c'est enfin une culture ancestrale et même millénaire dont les premières manifestations se perdent dans le temps. Cette culture est répercutée dans l'espace sudique par l'image de la femme berbère. C'est la gardienne du temple des traditions et du mode de vie des hommes du sud. Elle incarne le rôle de passeur entre les générations. C'est elle qui assure la transmission de la culture et qui perpétue la manière singulière d'être au monde. Le narrateur explicite clairement cette mission dévolue à la femme berbère quand il dit :

« De tout temps, la femme berbère a été pourvoyeuse des significations cachées du monde. C'est elle qui inculquait aux très jeunes enfants la culture ancestrale (...). Cette culture (...), mais comme un travail de patience et de méthode qui consiste à nourrir le cerveau de l'enfant de légendes symboliques tout en lui faisant connaître les beautés diverses et immédiates de la terre. ».¹

L'auteur ne peut aucunement contenir son émotion pour rendre hommage à la femme amazighe pour la fonction culturelle dont elle est chargée et pour la célébrer en tant que gardienne et garante de la sauvegarde d'une culture se vivant au rythme de la nature pour ne pas dire au rythme du cosmos. Il dit dans ce sens :

« Les changements de saison se transformaient en festivités dionysiaques où le désir vital acquérait une dimension propre aux mythologies les plus envoutantes. La femme apparaissait alors comme une déesse bienveillante, car elle composait avec les éléments, elle était les éléments et tout ce qui les embellissait aux yeux des hommes ; (...). Elle se confondait avec la nature. ».²

Le romancier défiait la femme qui symbolise cette symbiose entre l'être amazighe et son environnement naturel. Elle est élevée au rang d'une idole païenne qui semble présider à la destinée de sa communauté. Elle incarnait la joie de vivre de tout un peuple dont l'existence est cadencée par le cycle sempiternel des saisons.

Cette amazighité à fleur de texte dans le récit khaïreddinien est également portée par une écriture aux artifices littéraires et rhétoriques divers. Tout d'abord, le romancier convoque dans son écriture le motif du voyage. Dans *Légende et vie d'Agoun'chich*, il invite le lecteur à entreprendre un périple en compagnie du protagoniste de la fiction dans le but d'approcher de plus près cette amazighité diffuse dans l'espace sudique. Victime d'une vendetta qui a envahi toute la montagne, le personnage principal, Agoun'chich, prend la fuite et parcourt tout le pays à la recherche de ses ravisseurs et de ceux qui ont tué sa sœur. Et cette

¹ *Ibid.* p.5.

² *Ibid.* p.5.

pérégrination lui a permis de visiter toutes les contrées de la région de Sous et en même temps donner à voir au lecteur toute la variété spatiale et culturelle de ce pays meurtri par les éléments et les catastrophes naturels, et par la violence de l'homme, qui figure l'échec de la relation à l'Autre.

Par ailleurs, l'auteur use aussi des ressources de l'Histoire pour dire que le pays sudique n'était jamais une terre ex-nihilo. C'est un territoire qui a aussi marqué l'Histoire moderne du Maroc en donnant au vocable « amazighe » sa signification la plus saillante, celle d'homme libre qui a donné du fil à retordre au colonialiste français. Dans l'œuvre *Légende et vie d'Agoun'chich*, l'écrivain insère des fresques historiques dans son récit afin de montrer la résistance à l'œuvre dans le combat non seulement contre le Makhzen, mais aussi contre le colonialisme. Le romancier a fait usage du procédé de la fictionnalisation de l'Histoire en la mettant en scène, en la dramatisant à partir de consciences multiples, au lieu d'être racontée comme pourrait le faire un historien. Ceci est illustré par ce passage qui rapporte l'attaque par des avions français d'un village amazighe dissident :

« Ce fut à ce moment qu'on entendit un lointain vrombissement. On était saisi de stupeur. Agoun'chich et le violeur sortirent précipitamment au grand air. Ils levèrent la tête et virent trois avions au-dessus de la montagne. Ils tirèrent plusieurs coups de feu, histoire de dissuader ces diables volants...(...) Les avions piquèrent du nez et lâchèrent des bombes qui percutèrent le flanc de la forteresse dans un fracas assourdissant. ».¹

Le romancier fait appel aussi au mythe pour donner une épaisseur fantastique à cette amazighité qui trempe ses racines dans les temps primordiaux de l'humanité, la période paganiste. L'écrivain donne forme au mythe des origines dans l'œuvre *Légende et vie d'Agoun'chich* pour expliquer l'origine et la présence de la lignée de l'ancêtre Lahcen Oufoughine sur les hauteurs de la montagne sudique. C'est un récit fondateur de la population de cette région dans la mesure où la filiation de l'aïeul Oufoughine fut le produit et le prolongement d'un autre mythe cosmogonique, celui du cataclysme à l'origine de la venue de l'ancêtre et de sa horde dans les montagnes de l'Anti-Atlas. Le narrateur explicite cela quand il dit :

« Il s'appelait Lahcène Oufoughine et avait échappé avec les siens et ses bêtes à un cataclysme tel qu'il n'en avait eu que très peu de semblable dans l'histoire de la Terre. La légende situe son origine en un lieu appelé Tamda n'Ouqqa, ce qui signifie mer intérieure. (...). On raconte encore de nos jours (...) que, au cours du grand cataclysme, les gens (...) ont été engloutis par le sol mais on ajoute encore qu'ils ne sont pas morts et qu'on peut entendre leur voix et les cris de leurs animaux quand on passe à proximité. ».²

Ce mythe fondateur de l'origine de l'ethnie de Lahcène Oufoughine raconte et justifie symboliquement que le peuple amazighe a toujours été là, sur la terre de Tamazgha, depuis l'aube de l'humanité.

¹ *Ibid.*, p.146.

² *Ibid.* p.21.

Khaïr Eddine recourt également au genre poétique pour traduire cette amazighité qui infiltre toute son écriture romanesque. Dans *Il était une fois un vieux couple heureux*, il donne la parole et aussi la plume à l'un des protagonistes, Bouchaïb, et l'investit de la charge de Raïs, de poète chanteur afin de mettre en valeur le trésor poétique amazighe qui se perd de jour en jour. Dans ce sens, ce personnage principal déclame à sa femme ces quelques vers :

« Ne cherchez pas, ô gens. Le saint n'a point
De tombe.
Son corps fut enlevé avant son dernier souffle
Par les Anges du Seigneur.
Du jour au lendemain, on ne le revit plus
Sur terre, mais d'aucuns disent qu'il marche
La nuit
Sur les eaux brillantes du firmament. »¹

Cette insertion de la poésie dans l'écriture romanesque constitue aussi un clin d'œil au poète Mohamed Khaïr-Eddine.

Le romancier n'oublie pas de colorer son écriture d'une teinte du merveilleux comme pour dire que l'amazighité est aussi un imaginaire riche, aux potentialités créatives immenses, singulier de par sa nature et son contenu. A l'image de l'espace sudique, caractérisé par l'élévation de ses montagnes, les légendes, les contes et les histoires surnaturelles rapportées dans le récit khaïreddinien privilégient plus la verticalité que l'horizontalité. Et ce passage du récit merveilleux que fait Agoun'chich à son compagnon de voyage surnommé le violeur est très révélateur dans ce sens :

« Ma maison était une étoile et j'étais Hmad ou Namir, un génie... J'étais astral... Tout mon corps abreuvait la Terre de ma sueur, car je travaillais dans cet exil céleste... Mais, une fois, je vis ma mère pleurer, (...) Alors, j'ai jeté du haut du ciel sept couteaux affilés qui devaient au moins égorger l'agneau qu'elle offrait, (...), une fois par an à la divinité... ».²

Plus encore, l'écrivain met en œuvre les ressources de la langue et de la rhétorique pour traduire cette amazighité qui recouvre toute la tissure phrastique du roman khaïreddinien. Cet auteur a une prédilection pour la phrase périodique avec une protase, une acmé et une apodose pour créer ce mimétisme entre le relief montagneux de l'espace sudique et la forme phrastique utilisée. De plus, bien que Khaïr-Eddine use de la phrase complexe, il ne va pas sans dire que c'est une phrase qui évacue presque tout artifice stylistique pour signifier l'aridité et la nudité de l'espace amazighe et même la simplicité du mode de vie de l'homme sudique.

En somme, il y a lieu de dire que Khaïr-Eddine a mobilisé dans son écriture divers catégories littéraires et procédés d'écriture pour donner forme à cette amazighité

¹ *ibid.* p.65.

² *Ibid.*, p.81.

qui envahit toute sa scripturalité. Toutefois, une question insistante demeure et interpelle tout lecteur. Pourquoi cette omniprésence de la thématique de l'amazighité dans l'écriture khaïreddinienne ?

Dans un premier lieu, le romancier fait l'état des lieux de la situation de l'amazighité dans son espace d'origine. Il est conduit à faire le constat suivant que celle-ci est en perte de vitesse, condamnée à l'effritement, à la disparition si aucune initiative n'est entreprise pour contenir le danger du modernisme qui tend à la diluer progressivement. A travers une étude comparative de deux temporalités différentes, celle d'avant le Protectorat et celle de l'Indépendance du Maroc, l'écrivain se rend compte et rend compte de la réalité amazighe qui sévit sous les coups du boudoir de la modernisation sauvage mettant en péril la pérennité du patrimoine local. Dans l'incipit de l'ouvrage *Légende et vie d'Agoun'chich*, le romancier ne se cache pas derrière le narrateur pour poser cette problématique de la perpétuation de la culture amazighe quand il dit :

« Avec la disparition des vieillards issus du pays et imperméables aux influences corruptrices, se pose le problème de la pérennité culturelle. ».¹

Dans *Il était une fois un vieux couple heureux*, en discutant avec sa femme, Bouchaïb fait la constatation désolante suivante :

« (...) Ici, on ne danse plus, on ne chante plus comme autrefois. Il n'y a même plus de fêtes collectives.

- Ici, il n'y a plus rien. Les traditions sont mortes et enterrées. Mais il y a encore des villages où l'on danse et chante pendant les fêtes saisonnières et autres. Des villages où les gens vivent les uns près des autres, où tous s'entraident. Ici chacun fuit l'autre. ».²

Le romancier non seulement sensibilise contre la corruption du modernisme qui gangrène le tissu culturel amazighe, mais encore il incrimine cette modernisation de forme qui s'attaque aux fondements même de cette culture ancestrale remplacée progressivement par la culture de consommation basée sur la seule valeur marchande, l'argent. Bouchaïb le confirme dans une autre réplique en déclarant :

« (...) Les riches se veulent résolument modernes, actuels. Ils n'ont pas besoin de l'Ahwach, pas besoin de fêtes populaires, ni de ces chants et de ces danses qui durent toute la nuit. »³

Dans un deuxième lieu, la convocation de l'amazighité dans l'écriture de Khaïr-Eddine est une sorte d'hymne à cette culture qui réconcilie l'homme avec la nature, qui le fait vivre au rythme de cette nature bienfaitrice, qui résume la notion du bonheur dans cette symbiose avec l'environnement écologique dans lequel évolue l'être amazighe. Dans les deux œuvres, objets de cette étude, des passages, animés

¹ *Op.cit.* p.7.

² *Op.cit.* p.91.

³ *Op.cit.* p.91.

par un souffle poétique, traduisent une certaine nostalgie d'un bien-être presque métaphysique produit par une communion avec le milieu naturel ambiant dans lequel figure l'amazighe. Bouchaïb ne s'empêche nullement de clamer cette quiétude que procure la nature loin des faux-semblants du modernisme :

« Ta radio, c'est ce qui t'entoure : le vent, un brin d'herbe, un arbre, un oiseau, une silhouette furtive, et tous ces bruits, diurnes et nocturnes qui sont la symphonie de la vie...même le coassement des crapauds et des grenouilles, la nuit, quand le cri du chacal répercuté au centuple par sa queue (c'est une légende) tranche le silence comme un couperet. ».¹

Cet hymne à l'amazighité est exprimé également par la propension de celle-ci à accepter l'Autre, différent, à l'intégrer, à s'enrichir de ses apports. Autrement dit, l'amazighité pourrait être synonyme d'interculturalité dans la mesure où elle résume le sens du partage, de l'échange, de la mutualisation des pratiques culturelles. Ceci est bien affirmé dans l'incipit du roman *Légende et vie d'Agoun'chich* :

« A Tafraout, l'étranger n'est pas considéré comme un intrus, c'est un pèlerin qu'on accueille avec égards. Le chauvinisme et le racisme n'ont pas atteint ce bout du monde malgré les influences négatives des métropoles du Nord victimes de l'aliénation extérieure. »²

Cette interculturalité qui caractérise l'amazighité est illustrée par l'influence réciproque de la berbèrité et de la négro-africanité saillante dans l'art qui empreint la production matérielle des deux cultures. Et c'est ce que confirme le narrateur dans ce passage :

« C'est le point de convergence heureuse de deux cultures, la berbère et la négro-africaine. Cet art se manifeste dans les moindres choses, les plus infimes gestes, il imprègne tous les objets, (...). A travers lui, on discerne le génie de ces peuples qui essayent d'oublier les haines, la traite ancienne et actuelle et qui pratiquent le métissage biologique et culturel sans arrière-pensée. ».

En dernier lieu, l'omniprésence de la thématique de l'amazighité pourrait s'expliquer comme une quête de soi de la part du romancier après l'étape malheureuse de l'exil qui l'a contraint à se percevoir sur la trajectoire du temps dans la perspective d'accéder à une historicité. Il essaye d'appréhender le passé et le présent afin d'entrevoir le futur dans l'espoir de réédifier une identité lézardée par des années d'errance. Et le narrateur est très explicite dans ce cadre quand il dit :

« Cette jeunesse qui a connu l'Occident a les moyens d'échapper aux aliénations et aux crises qui résultent de l'accélération actuelle de l'histoire. (...). C'est dans cette optique qu'il faut situer le combat culturel qu'elle mène. Ce travail de tous les instants se comprend non comme une suite d'actes nostalgiques mais comme la recherche inlassablement recommencée de soi ; il faut y avoir l'inventaire des richesses occultées

¹*Op.cit.* p. 33.

²*Op.cit.* p. 17.

sans lesquelles il ne saurait être question de génie spécifique et de futur où l'échange interhumain ne soit pas seulement mercantile et stérilisant, mais porteur d'espérance et générateur de confiance, de culture vraie qui se partage comme le pain et l'eau entre gens du même voyage que tout devrait rapprocher sur cette planète effervescente. »¹

Il s'agit d'un questionnement ontologique qui donne à voir la situation d'un être à la croisée des chemins, un être à la recherche d'une place dans ce monde évanescent, d'une identité qui se dérobe dans un univers marqué par le rejet de l'Autre et l'hégémonie et la prévalence de l'intérêt sur les véritables valeurs humaines.

Aux termes de cette étude, force est de dire que l'amazighité dans le récit khaïreddinien a pris sa signification de la spatialité sudique qui marque l'être d'une empreinte culturelle et linguistique indélébiles. L'amazighité a emprunté plusieurs voies dans son écriture allant du voyage, de l'Histoire, du mythe, de la poésie, et passant par le merveilleux pour exploiter les ressources linguistiques et rhétoriques. La convocation de l'amazighité dans les romans *Légende et vie d'Agoun'chich* et *Il était une fois un vieux couple heureux*, se trouve justifiée par l'intention de l'écrivain de poser la grande question de la pérennité de la culture amazighe menacée par le modernisme aveugle qui tend à la faire dissoudre. La présence de cette thématique dans ces deux écrits s'explique aussi par l'hommage rendu à la culture amazighe caractérisée par la symbiose de l'homme sudique et de son environnement physique et par son interculturalité. L'interpellation de cette thématique est enfin dictée par le souhait d'une recherche d'une identité longtemps abandonnée au détour d'un exil forcé de la part du romancier.

N'oublions pas que Mohamed Khaïr-Eddine, en instituant un poète à l'intérieur de son univers fictionnel et en accordant une place primordiale à l'écriture dans son monde romanesque, lance une bouteille dans la mer pour inviter les Amazighes à codifier et transcrire leur patrimoine culturel et linguistique dans l'optique de le préserver de la décrépitude et de la disparition.

¹ *Op.cit.* p. 13.

La tradition orale amazighe dans l'œuvre de Khair-Eddine : le cas de *Légende et vie d'Agoun'chiche*

Mohamed ZAHIR
Faculté des Lettres Sais-Fès

1. L'arrière plan *contique* du roman

Notre propos dans ce colloque consistera essentiellement à proposer une réflexion sur l'incorporation de certaines formes de la tradition orale amazighe au texte littéraire maghrébin d'expression française (chez Khair-Eddine notamment). Nous nous interrogerons aussi sur le rôle joué par ce corpus romanesque dans la fixation de ce matériau culturel et de ces vocalités originelles auxquels il a pu servir de conservatoire et de refuge. Nous voudrions ainsi, questionner l'apport et la contribution de cette littérature dans le processus transitoire, historique et complexe que connaît la culture amazighe qui passe de l'oralité à l'écriture.

La littérature maghrébine d'expression française va en effet, depuis son émergence, renouer avec cette source d'inspiration vive et inépuisable qu'est la culture populaire amazighe. Les écrivains et les poètes, mais aussi dans d'autres activités artistiques comme la peinture, le cinéma ou l'architecture, vont revaloriser ce patrimoine en *défossilisant* et en se réappropriant des modes d'expression et des formes esthétiques d'une grande richesse artistique pour les réintégrer dans de nouveaux circuits de sens.

Ainsi, les textes littéraires maghrébins d'expression française vont exhumer une mémoire enfouie et refoulée dans les tréfonds de notre inconscient collectif. Le retour, l'actualisation et l'émergence de thèmes mythologiques et légendaires puisés dans le *Folklore* et qui restent largement vivaces dans l'imaginaire populaire marquera la majorité de la production littéraire plus particulièrement pendant les années 1980. Ces formes d'expressions faites d'éléments mythiques, de motifs légendaires, de répertoire d'image et de métaphores très ancrées dans l'univers terrien étaient l'objet du dédain des visions ethnologiques, ethnocentristes et logocentriques. Elles sont souvent taxées de trivialité, de *folklorité* et d'archaïsme alors qu'elles présentent un intérêt esthétique et culturel indéniable.

Par delà la hiérarchie anthropologique entre l'écrit et l'oral, la dichotomie entre le populaire et le savant contient aussi une portée idéologique insoupçonnable et ce

de par le lien dialectique qui a uni à travers notre histoire le pouvoir de l'Etat au dispositif de l'écriture. L'écriture engagée de Khaïr Eddine s'inscrit au cœur des enjeux d'hégémonie symbolique et esthétique et dans les logiques tensionnelles et conflictuelles qui ont marqué le rapport entre ces deux versants de l'identité nationale notamment avec la formation et la consolidation de l'Etat central après les indépendances. La culture officielle légitime, classicisante et savante a évacué en la folklorisant, une tradition orale plusieurs fois millénaires et qui reste encore prégnante dans les sociétés maghrébines. Cette réhabilitation de la tradition orale et de la culture populaire doit être donc appréhendée dans une double perspective, une perspective idéologique qui dénonce le nivellement et l'uniformisation de la diversité culturelle nationale et sa dissolution dans des formes sclérosées et momifiées ; et une perspective esthétique en ce sens que la tradition orale offre des formes d'expression inédites en réintégrant au texte littéraire la *vox populi* qui renferme des virtualités esthétiques insoupçonnées. Cela permet d'enrichir le patrimoine culturel et littéraire à la fois national et universel par la réappropriation des aspects présentant une certaine convertibilité sémantique. C'est dans cette logique que Khaïr-eddine précise :

« C'est dans un tel contexte que le tiers monde si réprimé et si violemment déconstruit changera. Seuls ses écrivains et penseurs sauront sauvegarder les valeurs anciennes pour susciter une réflexion réellement neuve. Ils auront à cœur de réexaminer l'inconscient collectif, sinon la mémoire populaire elle-même où ils puiseront l'énergie indispensable à la création et à la mise en pratique des idées fondatrices d'une nouvelle culture »¹.

S'agissant toujours de la valeur culturelle de la tradition orale Paul Zumthor corrobore cette thèse en avançant que :

« La société a besoin de la voix de ses conteurs, indépendamment des situations concrètes qu'elle vit. Plus encore : dans l'incessant discours qu'elle se tient sur elle-même, ce dont la société ressent le besoin, c'est toutes les voix porteuses de message arrachés à l'érosion de l'utilitaire »².

Ainsi, au-delà des bouleversements socioculturels, une tradition poétique et narrative perdure comme survivance, comme témoignage d'un avant mais surtout comme réémergence d'une origine. En fixant cette littérature orale, le texte tente de capter les voix primordiales et se lance dans la redécouverte d'une intériorité profondément enracinée dans l'Etre culturel et dans l'humanisme maghrébins.

¹ - KHAÏR-Eddine Mohamed. La littérature francophone et l'universalité du Maghreb, in *Actes du congrès mondial des littératures de langue française*, publication de l'université de Padoue, 1983, pp 384/385.

² - ZUMTHOR Paul, *Introduction à la poésie Orale*, Paris Seuil Coll. Poétique 1983, p 53.

2. Oralité et culture populaire

Dès le titre, le roman de KHAIR-Eddine exhibe de façon ostentatoire ses racines et la sève qui le nourrit et lui donne ce goût de terre, *la légende et vie d'Agounchich* s'inspire, en effet, de lointains thèmes légendaires et d'une tradition narrative authentique qui appartient au système littéraire amazighe basé sur l'oralité.

A cet égard, ce roman revêt une grande valeur informative quant aux modalités de scription et de passage de genres dérivés du folklore caractérisés par leur simplicité narrative et leur spontanéité de par les cadres de production et de réception, à des formes littéraires plus élaborées qui présentent une plus grande complexité diégétique et psychologique.

C'est dire enfin qu'on ne peut pas parler dans le texte maghrébin d'expression française d'une étanchéité ou d'une imperméabilité absolues entre l'univers de l'oral et du populaire et celui du savant et de l'écrit. L'imbrication inextricable entre ces deux niveaux de la culture marocaine trouve toute son incarnation dans le système esthétique de Khair-Eddin qui s'avère une harmonieuse et savante osmose entre des propriétés narratives appartenant au patrimoine maghrébin, plus particulièrement à sa composante orale, et des techniques d'écriture modernes issues de la modernité et se rapportant à des formes et à des conventions esthétiques liées à un genre littéraire inédit dans le patrimoine littéraire maghrébin: Le roman qui reste essentiellement une esthétique occidentale.

Par ailleurs il convient de rappeler aussi que Khair-Eddin revendique et adopte, sur le plan social, la même fonction que celle assignée naguère au conteur à savoir être le gardien de la mémoire collective et le garant de l'histoire du peuple. La légende, lieu d'ancrage de la conscience historique traditionnelle, se trouve catalysée par un dessein esthétique et un discours idéologique extrinsèques. Ainsi, en revisitant cette tradition narrative authentique, l'écrivain procède à sa réadaptation et à son réajustement fonctionnel pour mieux répondre à d'autres questionnements existentiels et exprimer la complexification d'une réalité historique et identitaire :

« Il faut donc écouter la légende sans dédaigner certains repères historiques qui peuvent donner un sens à cette zone d'ombre investie par l'image ». (p25).

Les certitudes de la légende conjurent les incertitudes de l'Histoire. La temporalité du conte avec sa perspective cyclique est un moyen de congédier la marche aveugle, linéaire et irréversible, des forces de l'histoire. C'est aussi la temporalité de la palingénésie par excellence, temporalité à même d'exprimer les valeurs résurrectionnelles de la culture amzighe, son potentiel de régénérescence et de persévérance.

La revalorisation et la revitalisation du patrimoine oral et populaire par l'intégration de formes dialectales et vernaculaires dans l'univers littéraire du roman revivifient le discours des masses et désenclave une pratique sémiologique

qui a été longtemps la prisonnière du ghetto ethnographique et sur laquelle ont pesé les poncifs de la *vernacularité* et de la ruralité. Redonner ses lettres de noblesse à une culture sans cesse réifiée, folklorisée et refoulée dans l'impensé, tel est l'engagement éthique et esthétique de l'écrivain qui tente de dépasser la prééminence traditionnellement accordée à l'écrit sur l'oral. C'est aussi une façon de donner la force de la parole à son écriture et à son discours idéologique.

La présence du conte comme matrice romanesque et comme substrat narratif répond d'abord à une fonction herméneutique dans la mesure où il devient un prétexte à un discours culturel défendu par l'auteur ; Il faut aussi signaler la valeur informative et l'intérêt documentaire du conte en ce sens qu'il nous renseigne sur un temps, un espace et une civilisation.

Ainsi donc, nous allons procéder au relevé de certains traits définitoires de l'oralité qui sont disséminés dans le texte et qui sont autant de traces qui traduisent l'origine populaire amazighe de l'œuvre. Cette culture a été, en effet déterminante, sur le plan génétique, dans la formation de l'imaginaire et du cachet stylistique de l'écrivain.

La forme *contique* de l'histoire s'illustre à travers une poétique de l'oralité. Nous allons tenter de relever certaines traces de cette tradition orale dans le texte. Tout d'abord, notons la présence de formules rhétoriques particulières. Ainsi, le conte de Lahcene Oufoughine démarre par un rituel linguistique codifié :

« Il était une fois un homme ayant une famille nombreuse et un immense troupeau de chèvres et de moutons ». (p22).

À la page 37, on peut lire :

« Les saisons s'ajoutaient aux saisons, les années aux années ».

On constate aussi la fréquence de formules impersonnelles « On dit », « on conte ». Ses incises dénotent l'anonymat qui caractérise souvent le producteur du récit oral. Les sources restent indéterminées ce qui est à l'origine des lacunes, des blancs qui émaillent l'histoire :

« On ne sait rien de la fin de Lahcen Oufoughine comme on ignore ce qu'il fit après son installation à Azro Wado. On ne peut dire de quelle façon il vécut ni comment. Une impénétrable opacité entoure cette phase de son existence. En quel siècle vécut-il ? D'où venait-il exactement. » (P24).

A coté de cette structure elliptique de l'histoire, l'absence de tout repère spatio-temporel oblige l'auteur /conteur à relativiser son récit, à ne pas l'assumer entièrement « *nul ne sait le nombre d'années que dura l'errance* ». Ou encore l'utilisation de la forme verbale composée:

« Il devrait s'agir sans doute de »(p22).

« Lahcen Oufoughine dut fuir..... » (p22).

« Il devrait être une capitale régionale..... » (p24).

L'enchâssement des récits est aussi une technique qui consacre cette poétique de l'oralité. En effet, on constate plusieurs séquences narratives qui viennent s'enclaver dans une histoire principale celle de Lahcen Oufoughine qui revêt dans la légende une dimension fondatrice et instauratrice. Plusieurs aspects de ce récit confirment en effet cette hypothèse.

Tout d'abord, il y a un événement primordial, en l'occurrence le cataclysme, figure du chaos cosmique originel, auquel le héros Lahcen Oufoughine va survivre. Ce récit contient aussi une dimension d'exemplarité dans la mesure où les autres récits, ne sont, qu'une réactualisation du schéma actantiel de ce mythe fondateur. Cette structure monotypique raconte un événement catastrophique qui provoquera une longue errance couronnée par le retour du héros après une multitude d'épreuves. Le destin erratique de l'écrivain lui-même et son retour au pays après un long exil incarne ce combat épique contre l'adversité. Le laconisme diégétique du récit d'Oufoughine, sa caractérisation typographique lui confèrent donc une dimension paradigmatique, car il s'agit bien d'un récit pourvoyeur de modèle exemplaire.

Sur ce récit mythique qui fonctionne comme matrice narrative s'ajouteront les multiples interpolations qui font que des micros récits s'installent dans les interstices de l'histoire principale. Ainsi, sur ce récit viennent se greffer la légende d'Agouchiche et les autres miro- récits de Sidi Hmad ou Moussa et de Hmad Onamir. Ce procédé narratif d'imbrication des récits, dont *l'âne d'or* d'Apulée et *les mille et une nuit* incarnent le modèle typique, plonge ses racines dans une tradition narrative populaire, plus particulièrement dans les contes hagiographiques et les récits de voyage très prégnants dans le patrimoine culturel maghrébin.

Toutes ces formes d'expression et ces techniques stylistiques trahissent l'origine populaire de l'histoire et renvoient à un contexte où la réception est largement tributaire de la voix, de la gestualité, bref d'une réception marquée par son immédiateté et son caractère essentiellement auditif et visuel dans un cadre d'énonciation ritualisé.

L'aspect oral du texte est confirmé aussi par le retour de l'écrivain à un récit relativement linéaire qui contraste avec l'écriture éclatée et hautement subversive de ses précédents ouvrages iconoclastes. Malgré l'emboîtement des récits, nous pouvons parler, tout de même, d'une relative organisation linéaire et chronologique de la matière narrative, ce qui renvoie à l'une des caractéristiques élémentaires de la syntaxe *contique*.

A ces affinités structurales du roman de Khair-Eddine avec le conte, il convient d'ajouter l'atmosphère surnaturelle dans laquelle baigne le récit. Ceci nous rappelle par de nombreux traits les thématiques de la tradition orale. Ainsi, l'intervention de pouvoirs ou de personnages surnaturels installe le merveilleux et le fantastique dans le roman. Cet aspect générique, aux antipodes d'une esthétique réaliste, caractérise souvent la production littéraire maghrébine et est inspiré essentiellement de l'hagiographie populaire qui relate les exploits des saints et des marabouts dont les *karamat* (miracles) autorisent l'invraisemblable. C'est le cas

notamment dans la scène où Sidi Hmad Ou Moussa parvient à ressusciter une vache égorgée :

« Certains d'entre eux, tel Sidi Hmad Ou Moussa n'Tazrwalt avait accompli de véritables prodiges, il avait guéri des incurables, chassé les mauvais esprits du corps et de l'âme des possédés, ressuscité des vaches égorgée et débitées en morceaux prêts pour la cuisson » (p37).

S'agissant d'un bloc de granit en forme de coupole, la mémoire populaire avance l'explication suivante :

« On disait que Sidi Hmad Ou Moussa l'avait faite en plantant dans la roche sans aucune difficulté le bout de sa canne pour y suspendre un sac contenant des provisions de voyage » (p39).

A côté de ce merveilleux issu de la tradition hagiographique populaire, le texte puise aussi dans un fond de croyances archaïques se rapportant à la démonologie populaire. En effet, le texte reprend en les transfigurant certains archétypes traditionnels comme la figure de la démonsse baigneuse au beau corps qui nous rappelle le personnage légendaire de Aicha Kendicha ou la Licorne :

« Il l'avait surprise en pleine toilette au bord d'une cassure de roc d'où s'écoulait un mince filet d'eau ; elle avait un corps de brique au grain parfait, un visage opalescent et une chevelure de jais longue et brillante (...) la démonsse se roula sur elle-même, devint une boule de feu pétillante et s'éleva dans les airs » (p 80).

Ces croyances populaires anciennes nourrissent le texte de certains motifs qui plongent dans le fond folklorique local et universel. Le cinéma mondial est en train de tirer profit de ce patrimoine narratif et légendaire. L'évolution des procédés techniques et numériques a favorisé le regain de faveur pour ces thématiques légendaires, et pour le merveilleux et le fantastique d'une manière générale comme le montre le succès foudroyant de *Harry Potter*. Le dessein cathartique relatif à cette recherche de l'insolite dénote une profonde envie de réenchanter un monde qui se sèche sous le poids des lourdes déterminations du matérialisme utilitaire et productiviste. Ces figures incarnent aussi le jaillissement des tendances les plus profondes de notre mémoire « archaïque » et de notre imaginaire collectif.

Ce cadre surnaturel fait de pouvoirs thaumaturgiques, de démons et de phénomènes fabuleux est rendu par un idiolecte qui essaye de capter le dire du vieux peuple dont le sud marocain constitue l'une des fontaines les plus vives et les plus inépuisables. Sur un plan génétique, cela nous rappelle le rôle joué par les contes transmis par le médium oral et racontés par les grands-mères amazighes lors des veillées autour du feu domestique, dans la socialisation de l'enfant mais aussi dans la formation de l'imaginaire qui structure notre inconscient collectif et participe à la recreation de notre personnalité de base.

En fin, il y a lieu d'insister sur l'ambiance des manifestations collectives que certaines scènes reconstituent. Elles traduisent la spontanéité et l'atmosphère carnavalesque des cérémonies et des réjouissances populaires liées à certains rites

agraires avec leurs sacrifices propitiatoires, ces cultes rendus aux ancêtres comme dans les récits de Hmad ou Namir où la récurrence du chiffre sept (le septième ciel, sept chambres et sept filles), chiffre magique par excellence, nous renvoie à un motif universel du conte ; ou lors de l'*Anmougar* (p 41) autre cadre social de la tradition orale. Notons aussi la présence du personnage bouffon de Bakchich, personnage archétypique très prégnant dans le folklore oral amazighe.

3. Les femmes et les vieillards

A coté de cette transfiguration de la tradition orale amazighe dans la littérature contemporaine écrite, l'écrivain rend hommage aux gardiens de ces formes culturelles originales en l'occurrence les vieillards et les femmes qui ont permis à ces valeurs culturelles et à ces structures imaginaires de s'épanouir et de perdurer à travers les siècles :

« De tout temps la femme berbère a été pourvoyeuse de significations cachées du monde. C'est elle qui inculquant aux très jeunes enfants la culture ancestrale que l'homme trop paresseux quand il n'était pas occupé dans les mines d'Europe ou dans les épiceries de Casablanca ne leur disposait pas ». (p10).

La femme berbère joue donc un rôle de premier ordre dans la sauvegarde et la perpétuation d'une tradition dont les structures et les institutions sont en voie d'effritement comme le montre très bien le déracinement des hommes qui immigrent vers le nord signe de l'effondrement et de la désagrégation de l'économie rurale et des cadres sociaux qui accueillaient cette culture.

Cette fonction culturelle de la femme, donneuse de la vie biologique et culturelle est doublée d'une fonction socialisatrice et intégratrice dans la mesure où elle intervient dans la formation de la structure cognitive de l'enfant et par ce fait détermine la personnalité de base liée à une culture.

« Cette culture ne se donnait pas comme un apprentissage social, mais comme un travail de patience et de méthode qui consiste à nourrir le cerveau de légendes symboliques tout en lui faisant connaître les beautés diverses et immédiates de la terre ». (p10).

Ici, l'auteur essaye de subvertir l'idéologie logocentrique liée à la raison graphique selon laquelle la connaissance reste liée à l'écriture ; il souligne la valeur cognitive de l'oralité. On peut y trouver une richesse philosophique, une conceptualisation et une représentation originale de l'univers.

Ainsi, nous pouvons parler carrément d'une sacralisation de la femme chez Khair Eddine, elle est même déifiée et angélisée :

« La femme apparaissait alors comme une déesse bienveillante » (p)

« Elles étaient véritablement dans un paradis ». (p11).

« Les femmes emmitouflées dans leur haïk blanc semblaient des nymphes » (p 113)

« Cette vieille était vénérée dans toutes les régions (...) elle aurait tout de même laissé la marque indélébile de ses petits pas d'ange sur le terreau des mémoires ». (pp 117/118).

Cette place assignée à la femme dans le texte de Khair Eddine récuse tous les fondements de la société phallocratique et patriarcale qui relègue la femme au statut avilissant d'éternelle mineure. La femme est célébrée donc comme gardienne des valeurs culturelles, c'est une figure de la résistance contre le processus d'érosion que subit la culture amazighe. C'est le cas par exemple du système graphique libyco-berbère Tifinagh qui a disparu depuis des milliers d'années mais qui a survécu grâce à la femme sous la forme de picturalité, de motifs et des formes diverses de l'artisanat : poterie, tatouage, tapis et architecture...

« Ces entrelacs et ces lignes évoquaient irrésistiblement l'alphabet tifinagh. Les femmes qui les avaient tracés n'en connaissent certes pas le sens, mais leur mémoire restituait cette écriture de mère en fille depuis des millénaires » (pp 112/113).

Ainsi, l'absence de tradition scripturale ne signifie pas forcément l'absence de tradition graphique. Elle est vivace sous forme de picturalité qui continue de à perdurer et qui contribue à maintenir la mémoire collective et peut même être au cœur d'une renaissance de la langue amazighe.

L'intérêt littéraire et esthétique de l'oralité est donc intimement lié à une position idéologique qui essaye de réhabiliter la femme, écrasée et méprisée par le traditionalisme patriarcal comme le montre le passage suivant qui cultive l'allusion au rang inférieur de la femme imposée par l'orthodoxie religieuse :

« Ils houspillaient la femme, disaient qu'elle était une calamité (calam ?)-Qalam ou stylet.... ils ignoraient que la femme disséminée en eux-mêmes gardait les hauts sangs de ce qui leur échappait » (p 79).

Par ailleurs, cette présence de la femme est une façon aussi, pour l'auteur, de revendiquer sa langue maternelle et l'univers affectif qu'elle véhicule. La langue amazighe est pour l'auteur liée au giron maternel et aux douceurs idylliques de l'enfance. Le texte est, ainsi, parsemé de mots berbères qui sont autant d'inserts qui réactualisent les traces de la langue maternelle. Ainsi les mots Taqlit (p 56), Ifis (p 70), Imgharen (p 96), imzauin (p79), Bismgan etc., sont des anthroponymes, des toponymes ou des mots communs qui font partie d'un code onomastique signifiant.

Les vieillards occupent eux aussi une place de choix dans le personnel romanesque du texte, ils incarnent la sagesse populaire. Ils sont les garants d'une mémoire menacée de disparition. C'est dans ce sens qu'on pourrait comprendre la fameuse citation d'Hampaté Ba, un vieillard qui meurt c'est une bibliothèque qui brûle.

La présence des vieillards souligne aussi le caractère gérontocentrique des institutions représentatives de la tribu berbère. Nous constatons cela à travers l'évocation de certaines structures politiques et économiques précoloniales, c'est le cas pour l'Agadir :

« C'était l'Agadir immémorial, plus ancien que les plus vieilles constructions : un immense magasin fortifié où chaque famille possédait une chambre où elle entreposait orge, huile, bijoux, vêtement de cérémonie, relique, acte de toute sorte dont la clef ne quittait jamais l'aïeule la plus âgée du clan » (p 110).

Le conseil des anciens (la tajmaat) décide de toutes les activités économiques et sociales liées aux travaux agricoles à l'organisation du pâturage, à la division de l'eau :

« Le conseil des Anciens décidait seul de l'ouverture ou de la fermeture des travaux » (p 111).

A coté de ces institutions économiques et juridico-politiques de la société berbère, les vieillards sont les garants de la mémoire amazighe contre l'oubli. L'auteur s'inquiète dans un ton pessimiste :

« Avec la disparition des vieillards issus du pays et imperméables aux influences corruptrices, se pose la problématique de la pérennité culturelle, cela touche essentiellement les cultures de tradition orale, les langues minoritaires dont la richesse s'estompe faute de pouvoir échapper à l'oubli par simple retranscription. Seuls les vieillards étaient capables de mémoire : avec eux on avait affaire à des grimoires vivant. » (p 12).

Ou encore à la page 24 décrivant les scènes de la violence de « la pacification » coloniale :

«La montagne y paierait à coup sûr jusqu'à son identité ce que les vieux refusent obstinément » (p 124).

Les vieillards symbolisent une mémoire et une continuité entre les générations :

« Les vieillards étaient fiers de voir en chair et en os Agouchiche (...) Il représente pour eux un de ces berbères au sang pur tel que n'engendrait plus la race velléitaire.... Pour ce vieux là le vrai berbère était un couteau effilé sur la meule du temps, une intelligence solaire » (p 113).

Ils représentent donc une lucidité, une sagesse, fruits de la longue expérience historique du peuple berbère ; ce sont les derniers représentants d'une période en voie de disparition, les héritiers de la parole légendaire.

Identité linguistique entre assimilation et persistance. Le cas du parler amazigh de Figuig

Mostafa BEN ABBAS
Faculté polydisciplinaire de Nador

La présente communication, inscrite dans l'approche sociolinguistique, tente d'examiner la question de l'identité linguistique chez la population scolaire et originaire des ksour de Figuig, en situation de contact avec celle des résidents étrangers, majoritairement arabophones et, dans une moindre mesure, amazighophones, affiliés à d'autres aires dialectales amazighes. Il s'agit, plus particulièrement, de voir comment l'environnement social à échelle large ou macrosociolinguistique de chaque ksar peut agir dans l'une ou l'autre des deux directions diamétralement opposées : favoriser ou inhiber l'assimilation de l'identité linguistique amazighe. Ce faisant, deux cas se présentent : changement (ou assimilation) et persistance (ou maintien) de l'identité linguistique dans sa dialectique avec l'autre. Le premier cas affecte les ksour à faible vitalité ethnolinguistique et se manifeste par l'érosion de la langue maternelle chez les locuteurs natifs. Ces derniers sont tellement assimilés dans leur propre territoire qu'ils font partis désormais de "l'autre" et sont exclus de la communauté linguistique locale où l'usage de l'amazighe fonctionne comme marqueur d'identité, d'identification et d'appartenance. La situation de contact avec l'élément arabe a contribué au laminage de leur usage linguistique, à sa désamazighisation, à la perte du trait pertinent amazighe au profit de l'acquisition du trait d'arabisation. Le second cas se caractérise par le maintien de la langue maternelle chez d'autres ksour jouissant d'une forte vitalité ethnolinguistique. Cette conservation du parler natif comme de l'identité locale a fait que les usages ou les différences linguistiques opposant les immigrants - candidats à l'assimilation - aux résidents originaires s'estompent et tendent à se neutraliser, par suite, le statut de personnes jugées étrangères change au point que ces dernières ne sont plus perçues comme "autre" mais absorbées pour être incluses dans la catégorie de "nous". Ce processus d'assimilation linguistique, qui se présente comme une chaîne d'événements, sera examiné à partir des facteurs socioculturels et psychologiques susceptibles de le favoriser. Nous examinerons également l'identité linguistique comme un tout pour voir les vicissitudes et les opportunités à saisir pour la préserver dans la conjoncture actuelle, caractérisée par des contacts permanents entre les langues et

par l'extension du bilinguisme, réputés comme agents phagocytant les barrières identitaires et linguistiques des communautés.

Objectifs de la recherche

Cette étude de cas se propose comme une contribution à la connaissance et au débat académique sur un phénomène contemporain, celui de la question linguistique et identitaire dans le contexte de la pluralité culturelle, volet de ce colloque. Ce paradigme de recherche empirique s'intéresse à l'étude d'un cas particulier, un groupe particulier de locuteurs : la population scolaire, affiliée à un îlot linguistique, celui de Figuig où l'usage de l'amazighe, loin d'être totalement érodé par les facteurs exogènes, est encore vital comme l'est la structure sociale et ethnique héritée du passé. Pour ce faire, il s'appuie sur de multiples éléments de preuves convergeant et conjuguant, en plus des données statistiques, l'observation directe et des entretiens auprès des personnes directement concernées. D'autre part, cette stratégie de recherche tente d'identifier, à la fois et à travers l'analyse fouillée de la population scolaire originaire, les facteurs ayant contribué largement au maintien de l'identité locale (à laquelle certains ksour manifestent un attachement viscéral) et qui sont susceptibles de faire l'objet d'une action de préservation et les facteurs exogènes qui ont dramatiquement dénaturé et désamazighisé la population scolaire de certains ksour.

Présentation du terrain d'enquête

Figuig, connu de ses résidents originaires par la seule dénomination locale de *ifeyyey* est une oasis enclavée aux fins confins du sud-est marocain, à quelques kilomètres à peine de Beni-ounif de Figuig algérien. Cette oasis, bordée des trois côtés par l'Algérie, est un conglomérat constitué, en plus du quartier administratif - créé au début du siècle dernier par la colonisation française - de sept Ksour (ay rem en berbère). Il s'agit, en l'occurrence, des ksour suivants : Laâbidat, Loudaghir, Oulad Slimane, Elmaïz, Al-Hammam Ttahtani, Al-Hammam Alfouqani, appelés respectivement selon le parler local, at nnej, at eetti, at sliman, at lemeiz, at wattay, at eamr. Le tout est épandu sur le plateau séparé de la plaine où se blottit le septième ksar, celui de Zénaga, désigné par le nom pluriel de ses habitants iznayen (les zénaguis). L'ensemble des ksour se pelotonne dans un bassin en forme de cirque dont la superficie totale est d'environ 50 à 60 Km² (H.Popp, et A.Bencharifa, 1992 :21) et qui n'est accessible que par des cluses ou cols, qui constituent de véritables forteresses naturelles.

Figuig est un terme recouvrant sept ksour aux frontières bien circonscrites. Chaque ksar recèle une unité socioculturelle qui exhibe des caractéristiques indéniables et qui le distingue de ses voisins adjacents¹. Pour accentuer cette hétérogénéité, ces

¹ Cette réalité socio-culturelle, loin d'être monolithique, est soulignée en ces termes par Bencharifa, A. et Popp, H. (1992 :27) : "Telle qu'elle se présente aujourd'hui, Figuig peut donner l'impression

différences inter-ksouriennes, pour le terme ksar communément partagé, P.Russo (1923 : 7) emploie le vocable "cité" qui connote plus d'autonomie. La cohésion de chaque ksar est assurée par des facteurs socioculturels et économiques dont l'établissement¹ qui constitue la véritable unité territoriale de chaque ksar, les frontières de l'établissement, la propriété indivise du sol, les sources d'eau, la *djemaâ*, les groupes ethniques², l'endogamie³... cette individualité de chaque ksar est renforcée par l'existence des variétés linguistiques d'un même parler.

Le nombre des habitants de Figuig, selon le recensement de 1982, s'élève à 14.280, chiffre ayant baissé pour atteindre 14.231, selon le recensement de 1993⁴. A la lumière de ces données, il est à constater que la population de l'oasis est restée quasiment stagnante par rapport au début du siècle dernier. Les données statistiques dont on dispose à cette époque sont variables selon les auteurs. E-F.Gautier (1917 : 453) avance le chiffre de 10.000 habitants, P.Russo (1923 : 389-471) 16000, A.Meziane (1988 : 49) 12677, A.Bencherifa, et H. Popp (ibid : 35) estiment un chiffre approximatif compris entre 10.000 et 12.000. Depuis l'indépendance du pays, Figuig continue de recevoir des populations externes à sa dynamique

trompeuse d'une communauté culturelle d'une grande homogénéité physionomique et / ou organisationnelle [...] dans chacun de ses ksours, la réalité sociale est toute différente et, en tout cas, infiniment moins uniforme et moins "calme" qu'elle me paraît de prime à bord. En effet, chaque ksar constitue pour ainsi dire, une image arrêtée..."

¹ L'établissement au sens anthropologique, selon M. Mauss (1985 : 403) désigne un groupe de familles ou de fractions agglomérées qu'unissent des liens spéciaux tels les liens de mariage, les interdépendances cérémoniales, les relations individuelles et qui occupent un habitat sur lequel elles sont inégalement distribuées. C'est aussi le massif des maisons, des places, des sentiers, des jardins qui appartiennent à un ensemble déterminé d'individus. Tout cela forme un tout qui a son unité et qui a tous les caractères distinctifs auxquels se reconnaît une unité sociale limitée de chaque ksar. Bien plus, cet établissement porte un nom propre porté par tous les membres de l'établissement. D'ordinaire, il est un nom de lieu, à l'exception du ksar Oulad Sliman, désigné par le nom d'une personne. Les différentes dénominations telles que nous les avons énumérées et qui spécifient chaque ksar ne sont pas le résultat d'un goût pour le néologisme : cette différence d'étiquette traduit, en fait, une différence dans l'appartenance géographique et sociale. Ainsi les habitants sont-ils étiquetés par un nom spécial, celui de leur ksar, ce qui témoigne qu'il existe entre eux des liens plus particuliers qu'avec le reste des ksour.

² Plusieurs fractions ethniques s'établissent dans chaque ksar dont l'importance est fonction du nombre de ces ethnies. Dans la plupart des cas, ces fractions ne peuvent pas être représentées sous forme d'un arbre généalogique comme le suggère E.Doutte, (1902 : 7) : "Les divisions de groupes actuels de population constituent généralement non des rameaux issus d'une même souche mais de boutons, de greffes continues rapportées à un pied primitif, devenu parfois impossible à discerner". Le mouvement de ces populations d'origine ethnique diverse a contribué, au fil des siècles, à de grands échanges socio-culturels et linguistiques.

³ Le mariage limité à l'intérieur du ksar, pratiqué, dans une large part à nos jours, est beaucoup accusé dans le passé. Levinck, A. (1884 : 16) a fait remarquer que : « les mariages se font entre jeunes du même ksar, ce qui ne contribue pas peu à leur isolement, en multipliant d'une part des liens d'affection et d'intérêt absolument localisés, et d'autre part en entretenant des sentiments de défiance et d'animosité contre tout ce qui n'est pas le ksar de famille. » Ce type de mariage, s'il a contribué largement à la cohésion des membres et des fractions composant le ksar, il n'a pas cependant stimulé la propagation des éléments culturels aux autres ksour.

⁴ Bulletin officiel N°4314. 6 Safr 1416. 5 Juillet 1995 P : 1877

démographique interne dont le nombre a augmenté d'une manière très sensible pendant ces dernières décennies. Ce processus historique d'implantation ou de greffage des populations (nomades, main d'œuvre, personne civile ou militaire) à la population amazighe préexistante a engendré une réalité ethnolinguistique plus complexe dont l'impact est visible sur la question identitaire et linguistique qui oscille entre préservation et changement. Quant au parler en usage dans la communauté locale, c'est une variété de la langue amazighe, une variété transfrontalière et de transition, partagée aussi bien par les ksour marocains et algériens situés de part et d'autre de la frontière maroco-algérienne. Depuis la nuit des temps, ce parler se caractérise par une quasi-précarité quant à son emploi. Il est gardé jalousement par les habitants en dépit des vicissitudes de l'histoire. Il est utilisé dans tout ce qui ressort de l'univers propre aux figuigiens.

1. La langue est plus qu'un moyen de communication

La langue, telle quelle se manifeste dans les actes verbaux¹, véhicule, en plus d'un contenu cognitif et référentiel lié au message, un certain nombre d'indices relevant de la façon dont on parle, des formules d'adresse, des salutations, des croyances... Les processus sociolinguistiques impliqués par de tels actes visent à instaurer et à maintenir une connexion sociale² entre les participants de l'échange mais, aussi à transmettre et à affirmer consciemment ou non l'identité du locuteur en situation de face-à face avec son auditeur qui devrait, pour mieux ajuster son comportement, être en mesure de décoder simultanément l'identité affichée de son partenaire et le contenu du message. Ainsi la langue est-elle plus qu'un moyen de communication et peut exprimer plus ce qui est signifié avec les mots.

1.1. Langue et informations sociales

La langue véhicule, à l'aide des formes linguistiques spécifiques, l'information sociale, la façon dont les individus se créent une représentation d'eux-mêmes et se positionnent les uns par rapport aux autres, les pouvoirs qu'ils revendiquent pour

¹ Les actes verbaux diffèrent en termes de leur convenance pour l'usage dans des situations particulières. Les locuteurs comptent, dans leur compétence communicative, sur le choix de ce qu'il faut dire, comment et où le dire conformément aux situations sociales appropriées.

² Les langues humaines sont pourvues d'une telle fonction sociale. Ainsi, par exemple, quand un locuteur du parler de Figui demande à son interlocuteur *où il va, comment il va, s'il est éveillé, si le mouton, après son immolation- lors de la fête du sacrifice (Aïd al-adha) - est gras...* ce qui est important ce ne sont pas les mots qu'il utilise et ce qui l'intéresse ce n'est pas la réponse à ces questions qu'il connaît à l'avance. L'explication à ce type de questions est que les personnes présentes peuvent être totalement embarrassées dans le cas où l'une ne parlerait pas à l'autre ce qui rendrait l'atmosphère plus gênante si ce n'est insupportable. La convention sociale nécessite que de telles questions soient posées. Leur signification littérale n'est pas le savoir sur la destination, la santé de l'interlocuteur, son éveil, son mouton, mais plutôt c'est leur fonction qui est importante : elle est phatique et sert à maintenir une connexion entre les participants, d'autre part, elle est sociale et identitaire et sert à montrer la solidarité du groupe dans la rencontre, suivant en cela les normes sociales en vigueur.

eux-mêmes et ceux qu'ils prévoient pour les autres. Elle est aussi utilisée pour indiquer les allégeances sociales, c'est-à-dire de quel groupe ils font partie ou non, mais aussi pour créer et entretenir des relations de rôles entre eux et les groupes.

La question du respect est un aspect de la relation plus large entre le pouvoir et la langue. Par son pouvoir, le locuteur est capable de contrôler le comportement de l'autre. Naturellement, il y a beaucoup de qualités personnelles qui confèrent du pouvoir dans une relation interpersonnelle : la force physique, l'âge, la richesse, le sexe, la profession... Ces attributs de pouvoir ne sont pas symétriques, car ils représentent des relations telles que, plus âgé que, plus cultivé que, plus riche que. Il s'en suit que les formes linguistiques utilisées par les interlocuteurs ne sont pas symétriques. Le supérieur dit une forme et reçoit une autre, de même pour le subordonné. A l'encontre du pouvoir, les formes linguistiques réciproques ou symétriques sont utilisées dans l'interaction pour exprimer et créer la relation de solidarité. Les formes non solidaires expriment la distance et la formalité alors que les formes solidaires expriment l'intimité et la familiarité. La solidarité peut être atteinte dans les interactions où les locuteurs partagent au moins un attribut commun, par exemple : même travail, même âge.... La langue peut être aussi utilisée pour indiquer l'allégeance sociale. Si le choix linguistique effectué par un locuteur est reconnu normal pour un groupe, alors le locuteur en question est considéré comme un membre du groupe. Il parle "comme les autres membres de ce groupe" auquel il est bien aligné. Inversement s'il viole la norme linguistique spécifique à un groupe, il est jugé comme un membre externe à ce groupe. Chaque identité d'une personne peut être associée à un certain nombre de formes verbales. Elle peut être plus ou moins partagée avec les autres et peut varier selon le temps et l'espace.

Chaque fois que l'on utilise la langue pour communiquer, on ne peut pas éviter, au moins en partie, de transmettre à notre interlocuteur notre appartenance identitaire à certain âge, à certaine classe sociale, à certaines régions, à certaine catégorie de personnes cultivées... toutes ces informations sociales spécifiques, identifiant le locuteur, sont reflétées par le choix des mots qu'il utilise, la manière de les prononcer et de les relier grammaticalement dans son discours.

1.2. Langue et identité du groupe

La langue n'est pas un simple moyen de communication ou une institution sociale reflétant l'expérience socio-culturelle d'une communauté donnée comme l'entendent souvent les linguistes, mais plus encore, elle est le support exprimant l'identité ; le moins manipulable et le plus difficile à contrôler que les autres supports identitaires tels l'habillement que nous portons, les mœurs que nous pratiquons. Aussi représente-elle une caractéristique centrale dans la construction identitaire et son vecteur infaillible tant au niveau individuel qu'à celui des groupes plus larges.

La langue est un genre de drapeau d'allégeance et obéit à des impératifs politiques beaucoup plus compliqués. C'est ainsi qu'elle est exploitée par le pouvoir en place

à des fins politiques. Elle constitue le principal vecteur sur lequel les politiques ont agi pour limiter ou favoriser la vitalité des groupes ethnolinguistiques. Ainsi l'idée de nation marocaine est restée intimement liée à la notion de langue, l'arabe exploitée aussi bien par le mouvement de libération comme bannière ralliant une masse ethnique et linguistique diverse pour poursuivre l'objectif de l'indépendance du pays que par la classe politique qui, jusqu'à une date fort récente, voyait dans cet instrument linguistique exclusive un vecteur de reconstruction du pays indépendant. L'ensemble de l'équation se résume donc dans le slogan "une nation, un peuple, une langue". Cette trinité, postulée par les intellectuels de l'époque, a énormément contribué à la recrudescence de l'idéologie nationaliste au Maroc. Actuellement, cette tendance a fait preuve de ses faiblesses et la langue amazighe, qui a vécu en léthargie, sert de symbole d'identité comme cri de ralliement pour la formation d'un nouveau sens de l'identité nationale. Somme toute, cette identité, fortement présente dans le discours politique depuis l'indépendance du pays, n'est pas envisagée comme essence immuable mais sujette à des changements. Etant le produit de l'histoire d'où elle continue à puiser sa sève, aujourd'hui, elle prend consistance en intégrant l'identité amazighe comme l'une des composantes majeures de l'identité nationale. L'école, la presse, la radio, entre autres, sont considérés comme des vecteurs où les représentations dominantes de cette identité sont diffusées. Ils la défendent aussi, la diffusent et lient les concitoyens à l'ensemble de la communauté nationale.

Elle constitue également un support de l'identité régionale et de l'identité locale. Les variétés de la langue amazighe à savoir *tarifiyt*, *tamazight*, *tasousiyt*, en plus du parler des oasis, minoritaire au sens démographique et social parce que beaucoup phagocyté par l'arabe, exhibent des identités linguistiques complexes, multiples et mouvantes qui se rejoignent toutefois sur plusieurs aspects. Ces variétés dont on reconnaît de facto l'existence et dont on vient de reconnaître la légitimité ne sont plus ressenties comme une menace de l'identité nationale. Au niveau de chaque région, associée à une certaine variété de langue - le Rif/*tarifiyt*, le Moyen Atlas/*tamazight*, le Sud/*tasousiyt*, le Sud-est/le parler oasien - un sentiment d'appartenance régional est perçu chez les locuteurs et présuppose l'existence d'une identité linguistique où le "nous" en tant que groupe de locuteurs s'oppose à "ils" tous autres groupes de locuteurs. Ainsi la construction de l'identité linguistique de chaque communauté régionale repose sur un paradoxe nécessaire. Le "nous" des rifains, par exemple, n'existe que de façon contrastive avec "vous" des amazighes du Moyen Atlas, du Sud Atlas ou des oasis qui sont les autres mais ces autres sont différents de "nous" à cause des discriminations linguistiques confinées dans chaque variété régionale. Quant à l'usage stratégique de chaque variété, il peut se faire selon deux sens opposés : celui de la divergence et celui de la convergence. Dans le premier cas, les locuteurs maintiennent les frontières intergroupes. A cet effet, ils mettent en évidence les différences linguistiques qui fonctionnent comme autant de jalons délimitant la frontière de leur identité linguistique. Dans le second, les locuteurs minimisent les différences qui les opposent et ce, dans l'intention d'entretenir un lien social et de faire preuve

de solidarité les uns envers les autres. Par ailleurs, de toutes ces identités groupales, celle relevant de l'affiliation à une communauté linguistique occupe le haut de la pyramide. Il s'en suit que les Amazighs, quelque soit la variété amazighe qu'ils utilisent et le pays où ils s'établissent, ont un sentiment qu'ils partagent en commun une identité ébranlée dans ses composantes non-linguistiques, une langue dialectalisée et balkanisée, suite aux vicissitudes de l'histoire. Comme toute langue, l'amazighe est dotée à la fois d'un pouvoir unificateur, celui d'unir ceux qui la parlent et d'un pouvoir discriminant de séparer ceux qui ne la parlent pas, indépendamment de la proximité géographique. Sans la langue, il est difficile de percevoir les différences culturelles opposant les différents groupes de locuteurs et l'usage des langues séparées définit des groupes identitaires et culturels différents. Dans la communauté de Figuig, l'expression *it ghezza nwi* (3ps-broyer-inacc-aff/ les noyaux. Traduction littérale : Il broie les noyaux de dattes ; traduction intelligible : "il parle berbère"), proférée lorsqu'on est en présence d'un étranger permet de identifier celui-ci en tant qu'amazighe si l'affirmation est positive ; sinon, il est considéré arabe.

Ainsi l'identité est-elle dynamique, évolutive et multifacette. Naturellement, chaque être humain - en plus de son identité personnelle, étant celui qui est lié à soi-même en tant qu'individu différent des autres - endosse un répertoire d'identités groupales (groupe ethnique, professionnel, social, éducatif..) et d'affiliation géographique, de sexe, d'âge... Cela peut être visuellement représenté par un schéma extrêmement compliqué de cercles concentriques, qui englobent les unes les autres en portant chacun sur des groupes d'identités différentes. Le plus petit cercle constitue le lieu où s'inscrit l'identité individuelle, considérée comme un sous-ensemble des identités de groupes plus généraux. Autrement dit, l'identité linguistique d'un locuteur natif est contenue dans l'identité locale, contenue dans l'identité régionale, contenue dans l'identité nationale, elle-même contenue dans une identité plus large, voire transnationale ou transfrontalière. Ainsi, l'identité amazighe, à la manière de l'algorithme des poupées russe¹, est une série d'identités de taille décroissante, placées les unes à l'intérieur des autres, allant de celle d'un groupe plus large à celle du groupe le plus restreint, celui pour lequel porte cette contribution.

2. Assimilation linguistique et identitaire

Le terme assimilation est un terme polysémique qui revêt différentes acceptions, liées à des domaines de connaissance très variés. Dans la présente étude, l'application du concept assimilation est limitée au domaine linguistique. Nous essayerons d'examiner les mécanismes d'acclimatation au nouvel environnement social aussi bien pour certains immigrants qui, une fois installés, perdent

¹ L'identité est une réalité imbriquée, stratifiée comme l'algorithme des poupées russes dont le principe utilisé, la récursivité, consiste à décrire la propriété des concepts ou d'objets qui se définissent à partir d'eux-mêmes.

progressivement leur identité en tant qu'étrangers et s'inscrivent, sans heurt, dans le milieu d'accueil que pour les résidents berbères et originaires, devenus minoritaires, face aux nouveaux venus arabes en particulier. Les uns comme les autres, acceptant les conditions que leur impose le nouvel environnement, sont sujets au processus d'assimilation, conditionnée par des variables sociales et psychologiques extrêmement enchevêtrées. Mais avant de procéder à l'analyse du phénomène, il importe de définir l'assimilation linguistique et le terme qui lui est associé : la vitalité linguistique.

2.1. Assimilation linguistique et vitalité ethnolinguistique : concepts et relations

2.1.1. Concept d'assimilation linguistique

Le phénomène d'assimilation linguistique implique le transfert d'une langue qui s'explique par un déséquilibre dans les rapports de force entre deux ou plusieurs groupes ethnolinguistiques. Aussi est-il intimement lié à celui de la vitalité d'une communauté. Quand un groupe de la communauté linguistique moins puissant est en situation de contact avec un groupe linguistique plus dominant, il est absorbé dans la culture de l'autre et renonce à sa langue, (autour de laquelle se cristallise la question identitaire) en faveur de celle du groupe plus dominant. Dans le contexte local, ce processus d'assimilation linguistique est fort complexe. Il mobilise toute une gamme de facteurs enchevêtrés dont dispose un groupe ethnolinguistique fort et qui interviennent progressivement pour modifier l'usage linguistique des groupes minoritaires et les intégrer dans son propre environnement social. Son déroulement se présente, selon les situations sociales, comme une chaîne d'événements en trois étapes se succédant tout en se chevauchant :

a) apprentissage d'une deuxième langue : auprès de la langue parlée à la maison et transmise aux enfants en tant que langue maternelle, une autre langue, l'arabe, est apprise surtout dans le groupe de pair pour servir comme moyen de communication généralisé à l'intérieur de la communauté. Cette phase initiale, enclenchée par une situation de contact avec les immigrants, a un impact sur l'environnement social local. Elle permettrait à la population scolaire de devenir bilingue transitoirement jusqu'à un monolinguisme dans une nouvelle langue, en l'occurrence, l'arabe.

b) coexistence compétitive de deux langues, étape considérée comme début du processus d'assimilation. La langue la plus forte impose graduellement sa domination à l'autre, lui fait diminuer son prestige et fait réduire ses fonctions sociales. Les locuteurs assimilés au niveau de cette phase ont tendance à parler le plus souvent à la maison une langue qui diffère de la langue maternelle ce qui constitue un signe avant-coureur d'un changement future. Leur comportement verbal s'érode à mesure que l'usage de la langue native décroît. L'arabisation progresse et lui emboîte le pas jusqu'à prendre de l'ampleur. Ce bilinguisme sans diglossie, selon Fishman (1967:36), est une situation

transitoire : sans usage complémentaire des deux langues¹, la langue dominante a tendance à déloger la langue dominée qui, ne remplissant aucune fonction propre, est en quelque sorte jugée redondante et inutile ce qui encourage le transfert à la langue dominante, présentée comme étant le meilleur capital linguistique.

c) abandon de la langue d'origine et son oubli, soumission aux pressions de la nouvelle langue. La langue native devient stigmatisée, parfois même au point où elle est perçue comme handicap à la communication intragroupe. En fin du processus de l'assimilation, le groupe linguistique, au départ autonome et distinct, est réduit à une masse anonyme d'individus qui ont perdu conscience de former un groupe à part mais qui a le sentiment de faire partie du nouvel environnement social. La transmission intergénérationnelle est rompue.

2.1.2. Concept de vitalité ethnolinguistique

Ce concept est issu de la psychologie sociale, mais il est applicable aussi à la sociologie du langage, à la psychologie et à l'éducation. Il peut servir autant à l'intégration des aspects macrosociaux que microsociaux dans l'étude des langues en contact. Un certain nombre de variables structurales opérant dans les relations intergroupes sur un territoire donné et influençant la dynamique de leur contact peuvent influencer la survivance de la langue ou son assimilation. Ces facteurs structuraux² (démographie, statut social des groupes, contrôle des supports institutionnels...) influencent le comportement du groupe en tant qu'entité collective distincte et active, en situation de contact intergroupe. Selon ce modèle, les communautés d'une faible vitalité ethnolinguistique ont tendance à perdre graduellement leur langue et manifestent un niveau d'assimilation très élevé pour s'intégrer à la culture du groupe dominant. Inversement, les communautés jouissant d'une forte vitalité tendent à maintenir leur langue et à fournir une entité collective, distincte au sein de la société.

2.2. Facteurs de l'assimilation

Selon une enquête non publiée que nous avons menée en 1995 sur le comportement linguistique de la population scolaire, les données montrent à l'évidence que le parler de Figuig (PF) perd de sa vitalité et cède progressivement le champ à l'arabe dialectal, devenue désormais pour un nombre d'informateurs-dont les parents sont amazighs- la première langue. Le tableau ci-dessous

¹ Sachant bien qu'un des facteurs favorisant le maintien de l'usage linguistique minoritaire est la diglossie où les fonctions sociales sont corrélées à certains usages plutôt qu'à d'autres. Tel n'est pas le cas dans le contexte local

² Pour regrouper les variables structurales de vitalité ethnolinguistique, certains auteurs ont emprunté la notion de capital linguistique de Bourdieu (1982) embrassant au moins quatre champs ou capitaux : capital démographique, politique, économique et culturel. Lorsque deux groupes linguistiques sont en contact, la vitalité relative de chacun des champs est le résultat d'un rapport de force qui se manifeste sur le plan macrosocial et qui influence l'utilisation de la langue dans les rapports sociaux entre les différents groupes linguistiques.

corrobore la constatation communément faites à propos de la régression quantitative du PF au contact des populations arabes venant s'établir à l'oasis.

ksar	Nbr. Informateurs	Nbr. informateurs assimilés	%
Loudaghir	60	48	80%
Oulad sliman	60	38	63%
Laâbidat	45	24	53%
Maïz	60	14	23%
Hammam fouqani	60	11	18%
Hammam tahtani	36	06	16,5%
Zénaga	160	00	00%
Hauts-ksour	321	141	44%

Parmi les facteurs agissant de concert sur l'assimilation linguistique de la population scolaire amazighe ou celle des nouveaux arrivants arabes ou amazighs, il faut considérer tout un ensemble de causes psychologiques et sociales enchevêtrées et infiniment importantes.

2.2.1. Causes psychologiques

D'un point de vue psychologique, les raisons qui poussent l'enfant berbère ou arabe à adopter une langue différente de sa langue maternelle dans l'environnement scolaire de Figuig, prennent leurs sources dans le sentiment d'insécurité qu'inspire l'usage de la langue native à l'un comme à l'autre. Ainsi, l'enfant berbère, placé en situation minoritaire, éprouve un sentiment d'insécurité. Le groupe majoritaire arabe lui offre un choix et les options qui s'y présentent : choisir le maintien de l'identité linguistique amazighe et mener une vie repliée ou répudier à sa langue et s'assimiler au groupe majoritaire. Face à ce dilemme, l'enfant se trouve contraint d'abandonner sa langue pour apprendre celle de ses voisins arabes du quartier comme de l'école. Cette langue arabe à laquelle d'ailleurs la société attribue des valeurs positives, devient progressivement la seule langue légitime à être entendue et parlée à l'intérieur du ksar, et par ricochet, elle réduit au silence le parler et l'identité enlacés. Pour l'enfant amazigh, continuer à parler l'amazigh dans un milieu majoritairement arabe où il évolue c'est fournir un effort et c'est réduire le nombre de ses interlocuteurs. Ce même sentiment d'insécurité est éprouvé également par l'enfant arabe qui, transplanté dans un nouveau milieu essentiellement amazighophone où il se trouve en quelque sorte socialement "dépaycé" se trouve contraint de se modifier en abandonnant sa langue ancestrale au profit de la langue amazighe avec tout ce que cette

modification comporte comme système de valeurs, de personnalité, de fonctions acceptées dans la société d'accueil.

Un autre facteur, qui n'est pas des moindres dans le processus d'assimilation, relève de la variable de l'âge. En fait, les enfants de l'âge scolaire, abstraction faite de leur origine, comme nous venons de le voir, ont subi le processus d'assimilation, ils sont beaucoup plus souples et apprennent la langue arabe ou amazighe, selon le cas, aussi aisément qu'ils sont jeunes. Bien plus, ils sont considérés comme des auxiliaires précieux de l'assimilation des parents, puisqu'ils apportent au foyer familial, le fruit des enseignements recueillis à l'école, une série d'habitudes, de façon de voir, de penser...qu'ils contractent au contact de leurs enseignants et camarades de classe et de jeux. Il appert donc que les enfants originaires du ksar vivent une réalité linguistique différente de celle de leurs parents puisque ils appartiennent eux-mêmes à un autre monde, à une autre identité linguistique...

2.2.2. Causes sociales

Certains ksour se caractérisent à la fois par l'émigration d'un bon nombre de résidents originaires vers l'intérieur ou l'extérieur du pays et par l'immigration des populations arabes qui viennent combler ce vide en se greffant à la population préexistante. Dans ce contexte de changement démographique où la population originaire, de majoritaire qu'elle était, devient minoritaire face à l'élément arabe, la langue maternelle tend à s'effiloche ; ses locuteurs s'assimilent et le maintien de l'identité linguistique collective, qui était à la base de la vitalité ethnolinguistique et de la socialisation de ses membres, est loin d'être assuré. Par ailleurs, dans d'autres ksour, accueillant non des colonies de nouveaux arrivants mais des individus isolés - qui ne portent aucun préjudice pour l'identité locale et au mode de pensée hérité - ont maintenu leur langue. Dans ces ksars, sans jamais forcer leur assimilation, ces d'immigrants ambitionnent de se faire accepter ce qui a accéléré leur dissolution à l'intérieur du ksar d'accueil. Souvent, ils y parviennent en se rendant semblables à ceux avec lesquels ils sont forcés de vivre. Ils se considèrent obligés d'agir comme les autres pour se faire leur place. Leurs intérêts personnels d'améliorer leur situation les motive à s'approprier le parler local et d'entrer en contact avec l'ensemble de la population.

La famille, comme microcosme de la communauté et comme première agence de socialisation de l'enfant où celui-ci reçoit naturellement la langue maternelle, est pointée du doigt comme étant un facteur causal de l'assimilation comme de la préservation de l'identité linguistique. Si l'organisation de la vie familiale constitue l'un des piliers de l'équilibre social, il peut arriver que cet équilibre amène la langue à subsister en résistant aux influences exogènes. Tel est le cas des immigrants arabes animés par la volonté de se cramponner au noyau de la famille, centre non seulement des activités économiques mais aussi des traditions sociales comme les veillées, le mariage, la solidarité, les liens de parentés.... Le maintien de ces traits culturels qui font graviter la vie autour du noyau familial et de l'organisation sociale traditionnelle trouvent un terrain propice un autre facteur,

celui de leur concentration en colonies dans certains ksour, plus particulièrement dans ceux de Laâbidat, de Loudaghir et de Oulad Simane. Ainsi les groupes ethniques, établis progressivement dans ces ksour contribuent-ils de façon décisive à maintenir l'identité linguistique et culturelle du nouvel arrivant arabe tout en accélérant son intégration dans la société d'accueil sans qu'il éprouve des difficultés d'adaptation. Ils défendent leur identité par le désir de conserver l'équilibre de la vie familiale qui conditionne le comportement des membres de la famille. Inversement, ces mêmes ksour - dont la population originaire est placée en situation minoritaire dans son propre territoire- sont incapables à maintenir le foyer comme un domaine intact de l'usage de leur langue. Leur foyer manifeste une grande liberté pour ses membres ce qui a entraîné des transferts linguistiques et la non-transmission de la langue du foyer aux enfants. Ces derniers grandissent en ne parlant pas la langue vernaculaire de leurs parents.

La concentration ou la dispersion des immigrants est un autre facteur causal et facilitateur de la préservation de la langue ou de son assimilation. Si la population scolaire arabe (groupe assimilant) a conservé son usage linguistique, face à son correspondant amazigh et originaire (groupe assimilé), cela se trouve justifié par le caractère monolithique de ce groupe qui stimule les échanges réguliers et fréquents entre compatriotes. En revanche, pour le cas de la population scolaire immigrante (groupe assimilé par le groupe assimilant représenté par la population scolaire amazighe originaire), constituée d'individus dispersés, isolés, qui trouvent ainsi des occasions plus rares de prendre contact intragroupe, constitue une proie, facilement assimilable¹. A cette caractéristique s'ajoute celle du ksar conservateur qui entrave l'échange culturel indispensable et qui se méfie des changements de type exogène.

Un autre facteur lié à la psychologie sociale et ayant une incidence particulière avec le phénomène d'assimilation, concerne la représentation sociale de l'autre (l'immigrant arabe ou amazigh). En général, dans la communauté locale, le concept de l'autre est attaché à un jugement de valeur négatif. Les marques les plus significatives de l'altérité sont le nomadisme, la polygamie, l'ignorance, la mendicité, la rapine... perçus comme incompatibles avec l'ordre social culturel des résidents originaires locaux. Toutefois et indépendamment de ces stéréotypes, l'attitude de certains ksour dépend en grande partie de l'attitude même des étrangers venant s'établir à l'oasis, c'est-à-dire, il est attendu d'eux de montrer ce qu'ils sont et comment ils agissent pour être acceptés. S'ils évitent de froisser la susceptibilité naturelle des résidents, qu'ils s'intègrent dans le groupe et qu'ils savent se rendre sympathique en s'efforçant par exemple d'apprendre le parler

¹ Dans son article "sociolinguistics" (1994), S. ROMAINE, montre que là où les groupes larges d'immigrants se concentrent en des aires géographiques particulières, ils sont aptes à préserver leur langue, e.g, la troisième génération des chinois américains qui réside à Chinatowns a moins changé envers l'anglais que son correspondant de travail en dehors de Chinatowns. Cette façon de voir dans la concentration d'immigrants ou de leur dispersion comme facteur de maintien ou de changement de leur langue est réconfortée par la présente.

local, la méfiance ou la réserve de la situation initiale d'observation disparaît et, par suite, ils ne sont plus perçus comme autre. On a tendance à les inclure dans la catégorie de "nous" ; les différences qui les opposent se neutralisent et leur statut de personnes jugées différents change. Inversement, dans d'autres ksour, ce sont les résidents originaires qui s'assimilent aux éléments étrangers. A partir d'une situation de contact et de voisinage, l'identité linguistique amazighe de la population scolaire tend à s'effiloche : le trait amazighe n'est plus perçu comme pertinent. Cette frange de population s'est métamorphosée et englobée dans la vague catégorie de l'autre. La mort de sa langue peut entraîner dans son sillage la mort de l'identité, des valeurs et de la culture de son groupe d'origine. Cela est encouragé par certaines croyances selon lesquelles la notion de ksar est périmée ce qui libère ses habitants des stéréotypes sociaux, de leur identité locale jugée trop contraignante au profit d'une grande liberté quant au choix de la langue arabe plus utilitaire et véhiculaire. Dans cette transgression de la norme vécue dans l'enceinte du ksar, inscrite dans le processus de construction d'une nouvelle identité où les différences linguistiques et donc culturelles ont été progressivement laminées par l'apparition de la solidarité, autre ethnique ou lignagère, être l'autre veut souvent dire se libérer des pressions uniformisantes du ksar. L'altérité peut ainsi être valorisée, même désirée, dans la mesure où elle incarne la possibilité d'une autre vie et d'une autre identité.

Dans certains ksour, où l'élément amazigh est minoritaire, l'identité linguistique continue à périlcliter d'une manière drastique ce qui constitue au niveau de la communauté locale comme un tout un signe avant-coureur de la régression de la vitalité du parler local et de l'identité dont il est le dépositaire. Toutefois, la tendance pour ces mêmes ksour de conserver leur identité ethnique consiste à restreindre la liberté laissée aux immigrants de participer à la vie collective du ksar sur un pied d'égalité ce qui rend inévitablement difficile l'assimilation de l'identité ethnique des ksour, assimilés linguistiquement¹. Par contre, dans d'autres ksour où l'élément amazigh est majoritaire, les immigrants étrangers ne constituent pas, à priori, une source susceptible de déstabiliser la sécurité linguistique et identitaire amazighes mais celle-ci peut encourir ce risque d'où la nécessité de la préserver et de saisir les opportunités offertes par le changement dans le firmament politique national.

2.3. Identité linguistique, vicissitudes et opportunités à saisir

Dans le contexte actuel, caractérisé par une situation de contact des langues, comme résultante historique des contacts entre les nations et les peuples, l'on assiste au démantèlement progressif des barrières géopolitiques, culturelles et linguistiques. Ces récents développements ont un impact énorme non seulement

¹ L'érosion de l'identité linguistique peut se produire sans que l'identité ethnique soit altérée, puisque, dans le processus de construction de celle-ci, fondée d'ailleurs sur une base ethnique, la langue n'est pas considérée comme un matériau essentiel dans ce processus et ne constitue donc pas une condition nécessaire de s'identifier à une ethnie.

sur la vie quotidienne qu'ils tentent de standardiser, mais aussi sur l'identité de chaque parler, de chaque dialecte et de chaque langue dont les locuteurs, désormais, deviennent compétents dans plus d'une langue. Face à cet état de choses, les langues auront la peine à se défendre contre les menaces exogènes, comme par ailleurs, les identités que ces usages sont censées encoder sont plus que jamais modifiées constamment pour s'adapter aux changements de circonstances. Ainsi sont-elles devenues en grande partie une réalité mouvante, un processus dynamique car c'est tout au long de la vie que s'acquièrent de nouvelles identités et de nouvelles langues, ou variétés de langues. Conscients du répertoire d'identités, les locuteurs doivent constamment s'adapter et se réadapter en fonction de l'identité du groupe contre lequel ils se définissent.

Un message encode, en plus d'un contenu cognitif, une quantité d'informations sociales et culturelles qui font que l'interaction verbale dans une communauté linguistique est un événement culturel par excellence. Celui-ci renforce le sentiment d'appartenance à la communauté et la cohésion entre ses membres. Il s'en suit que l'attachement de la communauté à son parler est symptomatique de la charge culturelle et identitaire que ce parler encode. La préservation de cette identité linguistique dans un monde marqué par le sceau de l'instabilité et du métissage s'avère une entreprise difficile par ses locuteurs qui sont appelés à la négocier en réponse aux pressions externes venues de tout bord, tâche beaucoup plus compliquée pour les langues dépourvues de moyens lui permettant de résister face au rôle hégémonique de certaines langues qui connaissent une propagation sans commune mesure.

Maintenant que la langue amazighe est reconnue comme langue nationale, que les libertés individuelles et collectives progressent, que l'erreur du passé est en passe d'être réparée, les facteurs qui ont contribué à l'occultation de la question amazighe et qui ont exercé, dans certaine mesure, une influence comme auxiliaire de son assimilation linguistique et identitaire et dont la presse, la radio, l'école..., ces mêmes facteurs, peuvent agir dans le sens inverse en la renforçant et la réhabilitant. C'est ainsi que cet instrument linguistique richement organisé peut continuer son parcours de maintenir une identité culturelle distincte tout en servant des fonctions prestigieuses qui étaient dévolues exclusivement à la langue arabe. Elle n'est plus considérée comme une menace ou frappée d'interdit dans les administrations, l'éducation, les masses médias... et sa valeur ne fait que s'accroître.

Les journaux écrits en langue maternelle et les stations de radio, les chaînes de télévision constitueront non seulement d'excellents moyens pour rapprocher et intégrer les amazighs affiliés aux différentes aires dialectales du pays, mais aussi des moyens de diffusion de la langue et de la culture amazighes. Tous ces facteurs, à des degrés variables, peuvent être des vecteurs importants dans le processus de consolidation de cette identité si on leur fournit les moyens qui leur permettent d'atteindre les objectifs dont la nature est de diffuser et de conserver l'identité linguistique et culturelle amazighes. Quant à l'école, mieux que tous les autres auxiliaires, grâce à l'influence qu'elle exerce sur la communauté et le prestige dont

elle y jouit, on peut tirer grand profit de ses grandes options dont la transmission et la conservation de l'identité linguistique amazighe. Bien que cet enseignement-apprentissage de la langue amazighe ne soit que dans ses débuts, il peut constituer un prolongement de la socialisation et de l'apprentissage de la langue et de l'identité forgées au foyer. École et foyer constituent deux espaces qui s'interpellent, se correspondent et se complètent pour consolider la question identitaire. De la même manière, les clubs, les associations culturelles peuvent énormément agir dans le même sens.

Conclusion

Malgré les vicissitudes de l'histoire représentées par l'invasion du colonialisme, le contact continue avec la langue arabe, la communauté linguistique locale a résisté à la pression assimilatrice de " l'autre " en conservant jalousement sa langue maternelle et partant son identité. Toutefois, dans le contexte actuel, l'on assiste à l'assimilation linguistique de la population scolaire et l'étiollement de son identité ce qui constitue une pierre de moins dans la construction de l'identité locale, un signe avant-coureur de son démantèlement. Assimilée et absorbée par l'autre, cette portion de population a fini par fonder son identité linguistique dans la langue arabe, transfert qui s'explique par un déséquilibre de force entre les groupes ethnolinguistiques en présence dans les ksour. Cette mort de la langue qui a entraîné une mort clinique du parler amazighe local, mort qui n'est pas naturelle ou brutal mais plutôt lente et socioculturelle, est synonyme de la mort d'une identité, d'une mémoire collective fondatrice d'un groupe ethnique essentielle à sa survivance, d'une façon de vivre ensemble.

Bibliographie

- BENCHARIFA, A. et HERBERT, P. (1992). L'oasis de Figuig : persistance et changement, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat.
- CHAMBERS, J. et TRUDGILL, (1980). Dialectologie, Cambridge : Cambridge University Press.
- DOUTTE, E., (1903). Figuig : notes et impressions, Bulletin de la Société de Géographie, 7.pp. 177-202.
- DOWNES, W. (1984). Language and Society, Fontana, Paperbacks, London.
- GUMPERZ, J-J. (1982). Language and social identity, Cambridge University Press, Cambridge.
- HUDSON, N. (1980). Sociolinguistics, Cambridge University Press
- LEVINCK, A. (1884) . L'Oasis de Figuig, revue de géographie TXXI pp. 12-20
- LOVEDAY, L. (1982): The Sociolinguistics of learning and using a Non-Native Language, Pergamon, Press, Oxford
- MAUSS, M. (1985). Sociologie et anthropologie, PUF, Paris

- MEZIANE, A. (1988). Figuig : contribution à l'étude de la société oasienne du Maroc (1845-1903). Imprimerie Fajr saâda, Rabat.
- MONTGOMERY, M. (1986). An introduction to language and society, Printed by Clay Ltd.St Ives pls England .
- REUHLIN Maurice (1994). Histoire de la psychologie.16^eédition corrigée. Collection Que sais-je? Presses Universitaires de France : Paris.
- ROMAINE, S. (1994) «Sociolinguistics », in the encyclopedia of language and linguistics, vol 7, p.4005-4014, Pergamon Press.
- RUSSO, P. (1923) : « Au pays de Figuig », Bulletin de la société de Géographie du Maroc. 3, pp.385-472.
- SMITH, P-M (1985). Language, the sexes and society. Basil Blackwell, Publisher Ltd, Oxford- New York.
- TRUDGILL,P.(1983).Sociolinguistics:An Introduction, Penguin Books, Harmondsworth.

Le Congrès Mondial Amazigh et l'internationalisation de la question amazighe

Mohamed ARJI
FLSH Saïs-Fès

La mobilisation collective des associations culturelles amazighes au Maroc a été sanctionnée par une coordination à l'échelle nationale (CNC : conseil national de coordination), puis la reconnaissance symbolique de Hassan II (discours de 20 août 1994). Elle a également commencé à porter les revendications à l'échelle internationale (réunions onusiennes sur les droits de l'homme de Vienne : 1993 puis Genève : 1994 – festival de cinéma de Douarnenez en Bretagne...)

En s'inspirant des expériences vécues par d'autres peuples : Juifs, Catalans, Basques, Kurdes...les mouvements amazighs – surtout en diaspora au Maroc et en Algérie – ont pris conscience des enjeux transnationaux de la question amazighe.¹ Leurs efforts ont abouti à la création d'un organisme international, le CMA² : le Congrès Mondial Amazigh.

Notre communication essayera de répondre à des questions liées à quelques paramètres de cette organisation non gouvernementale qui se voulait transnationale et supra-étatique, à savoir : comment fut élaborée l'idée de la création du CMA ? Ou en est l'organisation à travers son évolution et son historique ? Quels objectifs et quelle organisation pour concrétiser la dimension stratégique de la transnationalité amazighe ? Quel bilan peut-on dresser pour cet organisme supra-étatique ?

Origine

Lors de la réunion de Vienne sur les droits de l'homme (juin 1993), deux acteurs du mouvement amazigh marocain Adghirni et Id-Belkassem de l'association

¹ Cette idée de regrouper les Amazighes n'est pas nouvelle. L'Académie Berbère, créée en France en 1966 et dissoute en 1978, a œuvré pour le rassemblement des Amazighs, du Maroc, d'Algérie, et d'ailleurs, pour plus de détails voir le témoignage de Mohand Aarav, BESSAOUD: Des petites gens pour une grande cause ou l'histoire de l'académie berbère (1966-1978), L'Artisan, Alger, 2000.

² Notre communication portera plus sur le CMA qu'est crée depuis 1995 alors que la naissance de l'AMA date de 2011.

Tamaynut¹ ont profité de l'occasion pour établir des contacts avec un certain Salem Mazghoud² : un Kabyle venant de Londres et qui travaille à l'ONG "Humain Right Watch". En effet, un comité informel tripartite fut constitué par ces trois personnes pour réfléchir aux moyens d'action potentiels.³

Ce premier réseau va être renforcé par d'autres acteurs lors de la participation à une session du groupe de travail des nations unies sur les peuples autochtones, à Genève en juillet 1994⁴. A ce moment là, l'idée d'un rassemblement-congrès mondial des amazighs est née. Les initiateurs en furent Hassan Id Belkassem, Salem Mazghoud, Abdoullahi Attayoub et Omar Louzi.⁵ L'action de ces quatre acteurs a abouti à la déclaration de Genève dans laquelle est arrêtée la création d'un comité de liaison du congrès mondial amazigh.

A la même année, il y avait "l'affaire Tilelli" à Goulmima (Errachidia), l'intérêt porté à la question amazighe prendra davantage d'ampleur. Cet événement a suscité une solidarité toute particulière aussi bien au niveau national qu'à l'échelle internationale. Les rapports d'Amnesty internationale et d'autres organisations des droits de l'homme spécialisées en témoignent. Cet événement, va centrer l'attention une fois encore sur le Maroc. Dans ces circonstances, une association bretonne "association du festival de cinéma de Douarnenez"⁶ célébrera la culture amazighe en consacrant son 17ème festival du 21 au 28 août 1994 aux peuples berbères⁷.

A l'occasion de ce festival, les quatre initiateurs de l'idée du projet mondial, saisissent cette opportunité pour présenter leurs propositions. D'autres militants représentants les associations culturelles amazighes de l'Algérie, du Maroc, du pays touareg et de la diaspora les rejoignent. Ensemble ils concevront le projet ambitieux d'une réunification des mouvements amazighes sous l'égide d'une organisation "mondiale" pour la défense de la cause amazighe.

¹ Tamaynut veut dire nouvelle en amazighe c'est une abréviation de l'association nouvelle de la culture et des arts populaires fondée par le duo : Adghirni et Id Balkassm.

² Aicha, BELHABIB : « Mobilisation collective et internationalisation de la question amazighe » in Usages de l'identité amazighe au Maroc, Najah Eljadida, Casablanca, 2006, p.171.

³ Entretien avec Hassan ID-BELKASSEM.

⁴ Il s'agit de la 12ème session du groupe de travail de la sous-commission des nations unies de lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités tenu le 19 juillet 1994 à Genève.

⁵ Id-Belkassem est avocat et président de l'association ANCAP (Tamaynut), Mazghoud est un résident kabyle à Londres membre de la commission "Humain Right Watch", Attayoub est un touareg nigérien résident à Lyon alors étudiant chercheur et Louzi est fondateur de l'association de développement économique et social du sud-est (ADESSE), co-fondateur de la revue internationale "Tifinagh", et représentant de la jeunesse nationale populaire : les jeunes du M.N.P : mouvement national populaire créée en 1991 par Mahjoubi Aherdane après être demis de la direction du mouvement populaire créée en 1957 par Aherdane et Elkhatib.

⁶ Cette association pose son choix chaque année sur un peuple déterminé, célèbre sa culture et diffuse des films et documents qui parlent de ce peuple.

⁷ Voir www.bretagne-et-diversité.net et www.festival-douarnenez.com

L'idée fut de coopérer, coordonner les actions, et promouvoir des échanges et des expériences tout en exerçant un lobbying international sur les gouvernements pour obtenir la reconnaissance de la langue et de la culture amazighes.

Dans ce contexte, le sentiment des amazighophones de partager une même identité, quelle que soit leur nationalité, s'est beaucoup renforcé, le rêve d'une "internationale amazighe" suscita beaucoup d'espoir parmi les militants amazighes, même si sa réalisation allait être difficile à cause du manque de soutien politique et moyens financiers, et des divergences caractérisant les diverses situations étatiques et nationales. Ce à quoi, il faut ajouter des rivalités personnelles, entre plusieurs leaders du mouvement culturel amazighe, aspirant à devenir les responsables d'un mouvement "mondial" des amazighs. Le projet utopique de l'unité mondiale des populations amazighophones solidaires allait vite se trouver confronté aux idéologies étatiques de la région ; ce qui impliquait, une politisation inévitable d'un mouvement ne pouvant désormais plus se cantonner au champ purement culturel. Les enjeux politiques, voire géopolitiques, du rassemblement international des populations amazighophones allaient apparaître plus tard, au moment des premières réunions de l'organisation mondiale.¹

Historique

L'étape du festival breton du cinéma de Douarnenez était décisive dans la création du Congrès Mondial Amazigh. Les militants réunis sur place - Id Belkassam, Ferkal président de l'association Tamazgha, Raha président de la fondation Montgomery-David Hart à Grenade, Lounaouci un kabyle de la diaspora, président de l'association Amazighe de Grenoble Saint-Martin... - ont saisi l'opportunité d'être ensemble pour constituer une commission préparatoire du futur congrès. Conformément à la loi 1901², le C.F.P.C.M.A est créée, il s'agit du "comité de France pour la préparation du congrès mondial amazigh". Composé de militants et d'associations de la diaspora notamment de Paris, ce comité va convoquer les associations et les intéressés par la question amazighe pour prendre part au pré-congrès qui aura lieu à Saint Rome de Dolan en Lozère du 1 au 3 septembre 1995.

La plate forme définie par les discussions à Douarnenez et formulée dans les invitations envoyées aux participants se centrait autour des points suivants :

- L'examen de l'actuel statut de la question amazighe dans chaque pays concerné.
- L'examen du statut légal de la question amazighe dans les pays d'origine pour proposer des solutions.

¹ Tehri, LEHTINEN : Nation à la marge de l'Etat, la construction identitaire du mouvement culturel amazigh dans l'espace national marocain et au delà des frontières étatiques, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, EHESS, Paris, 2003, p.272.

² C'est la loi française du 1 juillet 1901 qui régit la création des associations à but non lucratif.

- La coordination des efforts de recherche pour introduire, diffuser et moderniser la langue amazighe.
- La recherche de moyens nécessaires pour la réalisation des objectifs cités.
- La transformation de la plate forme du congrès en une institution permanente de ressources pour la protection de la culture amazighe.

Le pré-congrès eut lieu de 1 au 3 septembre à Saint-Rome de Dolan, en France, et donnera ainsi officiellement naissance au C.M.A. Trente-six délégations venues du Maroc, de Libye, d'Algérie, du Niger, du Mali, de Suède, de Grande Bretagne, de Belgique, d'Allemagne, de France d'Espagne et des Etats-Unis ont travaillé ensemble pour voir naître leur projet. Du côté marocain, les représentants de neuf associations culturelles¹ ont assisté aux travaux de ce pré-congrès. Côté algérien, le problème de visa a empêché la délégation de faire le déplacement et y assister, seul un délégué a pu réussir à y être présent. Les autres algériens qui ont pris part au congrès sont les représentants d'associations de la diaspora. Deux représentants des îles canaries, et d'autres représentants des Touaregs, de Mali et de Niger ont également pris part à ce même congrès.

Au départ, la réunion devrait être "un pré-congrès" en attendant de préparer les conditions de tenir le 1^{er} congrès. Or quelques militants ont eu l'idée de transformer la rencontre en congrès constitutif.² Cette proposition va susciter des divergences au sein des délégations présentes, mais après débat et échange entre les parties, la majorité l'a adopté, et le pré-congrès déboucha sur la création du C.M.A.

La déclaration finale de ce qui était à la base un pré-congrès annonce qu' « *une structure permanente, le CMA, est née de notre volonté d'agir ensemble, indépendamment des Etats et partis politiques* ».

Le CMA se définit comme une organisation non gouvernementale dont le but est de « *défendre et de promouvoir l'identité culturelle de la Nation amazighe et de soutenir son développement dans tous les domaines, à l'intérieur et à l'extérieur de Tamazgha.*³ » Les expressions de **Nation amazighe** et de **Tamazgha** sont lourdes de sens symbolique... en quelques sortes, les initiateurs de l'internationale amazighe reproduisent la terminologie et le jargon utilisés par les panarabistes.⁴

¹ Il s'agit de l'AMREC (l'association marocaine de la recherche et de l'échange culturel), ANCAP : (l'association nouvelle de la culture et des arts populaires), AUEA : (l'association de l'université d'été d'Agadir), Ilmas, Tilelli, Asneflul, Souss, Tanukra (anahda), Tifinagh.

² Les arguments de ces militants étaient convaincants par rapport aux autres tendances.

³ Innovation sémantique issue de la langue amazighe qui veut dire la berbérie, elle désigne une terre qui recouvre "l'aire amazighophone": l'aire linguistique où sont parlées les différentes variantes de la langue amazighe, cet espace comprend les pays du Maghreb, les îles Canaries, les territoires touaregs aux pays du Sahel et l'oasis de Siwa à la frontière égypto-libyenne.

⁴ Le panarabisme suivant la tradition jacobine française : l'unité arabe du golf à l'océan, une seule langue une seule nation et la même patrie.

La déclaration constitutive du CMA est accompagnée d'une motion de soutien au peuple touareg dans laquelle la nouvelle institution transnationale « *affirme son engagement à faire sienne la lutte du peuple touareg jusqu'à reconnaissance effective de ses droits* ». Le CMA affiche ainsi sa volonté d'intégrer au combat amazigh la lutte touarègue pour la survie au Mali et au Niger.

Par ailleurs, l'institution développe un programme ambitieux. En tant qu'instance permanente, le C.M.A veut permettre : la défense, la préservation et la promotion de la culture amazighe ; l'acquisition d'outils matériels, financiers, et organisationnels ; enfin, l'internationalisation de la cause amazighe à travers les organisations internationales (ONU, UNESCO et autres ONG...).

En ce qui concerne les pays d'origine, le CMA veut porter sur la scène internationale, les revendications culturelles, identitaires et linguistiques amazighes ; développer et moderniser la langue amazighe et diffuser la culture amazighe. Au niveau des pays euro-américains, le CMA ambitionne de permettre à leurs citoyens d'origine amazighe une intégration douce et sans fractures. Ses objectifs supposent des programmes de formation et d'enseignement en amazighe, la promotion de travaux scientifiques en matière d'histoire et de civilisation amazighe, ainsi que de gros efforts dans le domaine de la diffusion. Le CMA exprime également le souhait de coordonner les actions associatives des Imazighens au niveau international...

Cette institution correspond en tous points de ses objectifs à la concrétisation de la dimension stratégique de la transnationalité amazighe. Fruit de la « volonté d'agir ensemble » de la société civile, elle se positionne par rapport à l'identité amazighe comme le font les Etats pour leur identité nationale. Il veut assurer sa défense et sa promotion, son rayonnement et son développement.

La création du CMA est un événement qui a été très largement relayé par la presse des pays maghrébins¹ et des pays de la diaspora. La tendance entamée depuis "le printemps berbère" de 1980 se confirme et la création du CMA a encore renforcé l'audience internationale de la cause.

Le CMA a fait des efforts pour diffuser l'idée d'une instance transnationale de prise en charge du combat amazigh. Plusieurs débats publics ont été organisés pour expliquer les objectifs du CMA.

Pour concrétiser ces objectifs, le C.M.A a défini ses structures et son organisation, en plus de l'assemblée générale² qui se réunit d'une manière ordinaire, chaque trois ans³ conformément à ses statuts, il s'est doté de deux instances principales: un conseil fédéral (CF) et un bureau mondial (BM).

¹ Entre autres voir la fameuse chronique : "lettre de Paris" de Mohamed Bahi, au quotidien arabophone *Al ittihad al ichtiraki* daté du 13 septembre 1995.

² Voir l'historique des assemblées générales dans le tableau ci-après.

³ Article 7, statuts du congrès mondial amazigh, Statuts modifiés et votés par l'AG du CMA, réunie à Nador, Rif, Maroc, voir www.congresmondialamazigh.org

Historique des assemblées générales de l'organisation internationale amazighe

Congrès ou assemblée générale du CMA ou AMA	Lieu d'organisation	Date d'organisation	Président élu
1 ^{er} congrès CMA	Tafira (les Iles Canaries) Espagne	27/28/29/30 aout 1997	Mabrouk FERKAL (franco-algérien)
2em congrès CMA	Lyon France	13/14/15.aout 1999	Rachid RAHA (marocain)
	Bruxelles Belgique	7/8/9 aout 2000	Mabrouk FERKAL
3eme congrès CMA	Roubaix France	29/30/31aout 2002	Lounès BELKACEM (franco-algérien)
4eme congrès CMA	Nador Maroc	5/6/7 aout 2005	Lounès BELKACEM
5eme congrès CMA	Meknès Maroc	31 octobre -1/2 novembre 2008	Lounès BELKACEM
	Tizi-Ouzou (aéroport d'Alger) Algérie	25/26/27 juillet 2008	Rachid RAHA
6eme congrès CMA	Djerba Tunisie	29/30 septembre – 1/2 octobre 2011	Fethi BEN KHELIFA (libyen)
7eme congrès CMA	Zouara Libye	Prévu en Aout 2014	... ??
1 ^{er} congrès AMA et (6eme congrès CMA)	Bruxelles Belgique	9/10/11 décembre 2011	Mohamed ELBETTIOUI (belgo-marocain)
2eme congrès AMA et (7eme congrès CMA)	Tiznit Maroc	13/14/15 décembre 2013	Rachid RAHA

Depuis le premier congrès les désaccords ont éclaté au sein des délégations notamment la marocaine. En effet, pour pouvoir assurer le déroulement normalement des travaux du congrès, les organisateurs ont opté pour l'écartement de cette délégation jusqu'à ce qu'elle trouve un terrain d'entente.

Aux deuxièmes assises, la conflictualité ne se réduit plus aux seuls marocains, elle concerne désormais l'institution elle-même qu'est en question. Les participants ont été convoqués à deux assemblées générales différentes, à deux lieux et deux dates différentes. La première assemblée tenue à Lyon du 13 au 15 août 1999 – il y avait derrière Rachid Raha, Tamaynut et AMREC - émane de l'autorité du bureau

mondial présidé par le vice-président Abdallahi Attayoub qui a convoqué toutes les délégations concernées. L'autre assemblée générale a été organisée – sous l'instigation du clan Ouzzine Aherdane, association Tamazgha de Paris – par l'association culturelle "N'imazighen" à Bruxelles du 7 au 9 août 2000 aux locaux de l'université libre de Bruxelles.

A coup de communiqués de presse interposés, les organisateurs des deux congrès s'accusent mutuellement de l'usurpation du nom du congrès mondial amazigh. La situation s'est aggravée après avoir assigné le président Ferkal en justice devant les tribunaux français¹ pour interdire la tenue de l'assemblée générale de Bruxelles et légitimer celle de Lyon. La justice tranchera en faveur de l'assemblée générale de Lyon et Ferkal sera débouté.

Juste avant les cinquièmes assises, le congrès mondial amazigh a fait l'objet d'une guéguerre en sourdine entre deux clans diamétralement opposés. D'un côté, le kabyle Belkacem, le président sortant et ses soutiens – les marocains de l'association "Assid" de Meknès – dans le bureau fédéral, de l'autre côté, le vice-président le rifain Raha (ex-président lors du second congrès) et ses soutiens kabyles, surtout l'ancien délégué des "aarouchs" Belaid Abrika et l'ex-membre fondateur du C.M.A, Adghirni.² L'objet de discorde apparemment est le lieu d'organisation du cinquième congrès du C.M.A. Depuis les 4èmes assises, c'était prévu que ça serait en Kabylie. Or devant, le silence des autorités compétentes algériennes, après l'expiration de la date fixée comme seuil limite³ pour avoir une réponse favorable à savoir une autorisation, le comité d'organisation s'est scindé en deux : une partie qui comptait organiser le congrès en Kabylie avec ou sans autorisation, et une autre qui s'est attelée à chercher un plan alternatif, ce qui se réalisera à Meknès au Maroc. Etant donné que les conditions ne sont pas favorables pour la tenue de congrès en Algérie, le Maroc reste la destination privilégiée. Par conséquent, la 5ème assemblée générale du C.M.A vivra le scénario du second congrès – déjà évoqué – deux assises générales pour un seul congrès dans deux lieux et deux dates différentes. Un organisé à Tizi-Ouzou en Kabylie en Algérie les 25-26-27 juillet 2008, et l'autre tenu à Meknès les 31 octobre et 01-02 novembre 2008. Lequel est reconnu et légitime? Les autorités judiciaires compétentes statueront plus tard en faveur du congrès de Meknès la preuve c'est ce dernier qui gardera

¹ Le CMA étant enregistré en France en tant qu'association : organisation non gouvernementale, les autorités judiciaires compétentes pour statuer dans ce genre de conflits sont les tribunaux français.

² Ce deuxième groupe manquait de légitimité par rapport au premier, il est constitué par un seul membre du bureau sur 10, et 3 membres du conseil fédéral sur 39. Voir le quotidien algérien « Liberté » daté du 24/09/2008.

³ Depuis janvier-février 2008 deux demandes ont été introduites par le comité local d'organisation auprès des préfectures de Tizi-Ouzou et Bejaïa pour la tenue du 5ème congrès du C.M.A. En effet tous les gestionnaires de salles publiques et les propriétaires de salles privées sollicités pour la location de leurs locaux ont alors exigé une autorisation délivrée par les autorités administratives (le Wali). Le comité d'organisation a fixé un seuil limité au 10 juin la même année pour que la Wilaya donne une réponse, dans le cas contraire, le comité d'organisation considérera au delà de cette date toute réponse comme négative.

l'appellation CMA : congrès mondial amazigh. Par conséquent, l'organisation se scindera en deux : en plus du CMA, l'AMA : Assemblée Mondiale Amazighe verra le jour à Bruxelles à l'initiative du clan de Raha ex-président du CMA.¹

Les objectifs et l'action du Congrès Mondial Amazigh

A travers leur nature contestataire, les mouvements amazighs au Maghreb se sont opposés aux politiques culturelles, linguistiques et identitaires menées par les pouvoirs politiques en place depuis l'indépendance. En réaction aux idéologies nationalistes, les mouvements amazighs adoptent une autre idéologie qui puise des valeurs contenues dans la déclaration universelle des droits de l'homme et des conventions internationales (les traités internationaux des droits). Devant les blocages au niveau national, les activistes amazighs opteront à l'internationalisation de leur question via la création d'une internationale amazighe.

Regroupant les représentants de plus d'une centaine d'associations amazighes qui œuvrent dans les domaines culturels; développement socioéconomique; protection de l'environnement et défense et promotion des droits humains dans les pays d'Afrique du nord, du Sahel et de la diaspora. Le C.M.A est une organisation internationale non gouvernementale (ONG), son objectif principal est la défense et la promotion des droits et des intérêts politiques économiques, sociaux, culturels et linguistiques de la supposée "nation amazighe"!

Le C.M.A a pour mission de porter la revendication amazighe au niveau international en informant et en sensibilisant l'opinion publique internationale, les peuples, les Etats démocratiques et les ONG œuvrant dans le domaine des droits de l'homme, et en interpellant les organisations internationales officielles, telles que l'ONU, l'Union Européenne, le Conseil de l'Europe et l'Union Africaine...

Le CMA s'est également donné pour mission de coordonner et soutenir les actions et projets des organisations de la société civile et des militants œuvrant sur le terrain, dans le domaine de la défense et la promotion des droits des citoyens amazighes.²

Donc selon les statuts du C.M.A, il se définit comme *"une structure d'essence démocratique et pacifique qui s'inscrit dans une dynamique universelle pour la défense des valeurs humaines"*. Ouvert prioritairement à des associations de la société civile, le C.M.A est censé évoluer *"indépendamment des partis politiques et des gouvernements"* et en dehors *"des pesanteurs idéologiques de type totalitaire, sectaire, raciste et sexiste"*. Toute forme d'allégeance, qu'elle soit politique, religieuse ou autre, y est

¹ Voir le tableau des assises.

² Article 4, statuts du congrès mondial amazigh, Statuts modifiés et votés par l'AG du CMA, réunie à Nador, Rif, Maroc, les 5-6-7 août 2005

formellement récusée. L'organisation amazighe semble même prôner une certaine diversité culturelle au sein de l'ensemble amazighe.¹

Pour réaliser ses objectifs, dès sa création le C.M.A a défini ses structures et son organisation, en plus du congrès général, il s'est doté de deux instances principales élues au suffrage majoritaire : un conseil fédéral (CF) et un bureau mondial (BM). Le premier se constitue de 39 personnes, il fait office d'instance législative qui possède des moyens susceptibles d'orienter la mobilisation. Le deuxième est une instance exécutive, il est composé de onze membres qui mettent en exécution la politique globale sous l'autorité du président de l'organisation.

Les instances du CMA sont relayées par des structures locales et leur travail est assisté par des commissions permanentes. Le C.M.A a mis en place lors du congrès de Nador (4ème congrès), cinq commissions de réflexion : organique finances et relations internationales, socio-économique, langue et culture, historique, bilan et perspectives.

Bilan de l'internationale amazighe

Après presque une vingtaine d'années d'existence, l'ONG internationale amazighe se retrouve laminée avec un bilan qui n'est positif qu'aux yeux de ses membres et des actions à effet réellement limité... La preuve est que l'épisode des assises du 2ème congrès allait se reproduire à partir du 5ème congrès : les assises se sont déroulées pour une deuxième fois encore, à deux lieux différents (Meknès au Maroc/Tizi-Ouzou en Algérie), la suite logique c'est la scission et la création d'une autre organisation internationale (AMA) qui conteste la légitimité de la première(CMA).

L'épisode qui s'est répété de deux congrès en deux lieux différents et le fait de ne pas réussir à garder son unité, démontre la faiblesse de l'organisation internationale et de la coordination entre les mouvements amazighes. Toutefois, on ne peut pas nier l'action de lobbying que le CMA exerce à l'échelle internationale, rien que sa présence aux forums et réunions internationales dérange les Etats maghrébins. C'est dans ce cadre, que les acteurs des mouvements amazighs se servent comme tribune pour faire connaître la question amazighe, et nouer des contacts avec d'autres acteurs des droits de l'homme au niveau international. En effet, chaque année, les Etats maghrébins, (l'Algérie ; le Maroc ; la Tunisie ; la Libye et la Mauritanie), présentent des rapports détaillés sur l'évolution de la situation des droits de l'homme, au sein de leurs pays respectifs, auprès de l'instance onusienne des droits de l'homme à Genève : le comité pour l'élimination de la discrimination raciale (C.E.R.D), qui dépend du haut commissariat des droits de l'homme des nations unies (H.C.D.H) . le C.M.A au côté d'autres ONG qui activistent dans le même domaine amazighe et les droits de l'homme, adressent au CERD des

¹ Maxime, AIT KAKI : De la question berbère au dilemme Kabyle, thèse de doctorat en science politique (relations internationales) Université Paris 1(Panthéon Sorbonne), Paris, 2002, p.272.

rapports alternatifs, dont ils interpellent ces Etats et y dénoncent les exactions, voire l'oppression (par exemple : "le printemps noir" de Kabylie en 2001)... et les atteintes aux droits de l'homme en général et les droits linguistiques et culturelles amazighes en particulier.

Depuis sa création, le CMA a grandement investi les mécanismes internationaux relatifs aux questions des droits de l'homme, droits linguistiques et culturelles et des minorités¹. Il collabore notamment au groupe de travail sur les populations autochtones et au groupe de travail sur les minorités, tout deux chapeautés par la sous-commission de la promotion et de la protection des droits de l'homme des nations unies.

Malgré les quelques faibles acquis surtout la réunion régulièrement des amazighes du monde chaque trois ans, et la présence à quelques forums et institutions internationales²..., le constat général de l'organisation est flagrant, elle s'essouffle et ne reflète en fin de compte que l'image de la coordination des mouvements amazighes à l'échelle internationale.

Malgré les efforts des acteurs de l'organisation internationale, son action reste symbolique, elle souffre de problèmes relatifs à sa nature en tant que ONG issue de la société civile, particulièrement le monde associatif ; sa ligne (discours) idéologique et sa composition (ses acteurs)... enfin il s'avère que l'organisation est trop ambitieuse vis-à-vis de ses moyens...

A la création du CMA, les congressistes ont voulu que leurs organisme soit « apolitique » au niveau de ses composantes d'un côté et de son discours idéologique d'un autre côté. Les acteurs de CMA ont mis en avant l'aspect culturel, humanitaire voire droit-de-l'homme - sauvegarde de la culture et de l'identité amazighes menacées de disparition. Or la pratique sur le terrain - les activités organisées - ainsi que, la littérature du CMA laissent apparaître autre chose.

Un autre problème qui était présent depuis le premier congrès, les membres des délégations qui sont parvenus à prendre part aux travaux du congrès ont la double casquette, d'un côté ils s'activent au sein des associations culturelles amazighes, d'un autre côté, ils adhèrent aux partis politiques qui sont parfois hostiles aux

¹ A titre d'exemples : le CMA a participé à la Conférence mondiale des Droits Linguistiques qui s'est tenue à Barcelone, en juin 1996 et il est signataire de la Déclaration Universelle des Droits Linguistiques prononcée à cette occasion. En janvier 2001, il a participé au 34ème Congrès de la Fédération Internationale des Droits de l'Homme (FIDH) qui a eu lieu à Casablanca sur le thème « Mondialisation et exclusion ». Au mois de septembre 2001 à la conférence mondiale sur le racisme de Durban en Afrique de sud et au mois de novembre 2003 il a participé au forum social européen à Paris...etc.

² Selon Rachid Raha, actuel président du AMA et ex-président du CMA et un des animateurs du Congrès organisé à Tizi-Ouzou, le bilan est positif « l'un des acquis importants est que les Imazighens du monde entier se rencontrent tous les trois ans, par ailleurs, nous sommes présents dans plusieurs forums et institutions internationales ... », cité in le quotidien algérien : *Info Soir*, daté du 23/09/2008.

revendications amazighes au Maroc (USFP, OADP, MNP, MP...), en Algérie (FFS, RCD...)¹.

Au niveau organisationnel, la compréhension du mode interne d'organisation et de fonctionnement du CMA est toujours aussi opaque. Aucun organigramme, ni mode officiel de prise de décision, de désignation des instances dirigeantes n'est disponible, en l'absence de clarté, on ne peut que constater les limites de l'organisation.

Au niveau financier, le problème se pose sur les deux volets : objectifs et gestion, l'organisation transnationale, affichant des objectifs transnationaux, ne peut compter que sur les ressources de la société civile, en espérant un jour bénéficier d'une reconnaissance et d'une aide d'une instance internationale dotée de moyens financiers. Les objectifs tracés pour "l'internationale amazighe" à travers la sphère culturelle amazighe nécessitent des moyens colossaux. Ce sont des fonctions remplies habituellement par un Etat ou de hauts organismes onusiens et internationaux. Ainsi, il est très difficile d'obtenir des informations sur les modes de financement du CMA : dans quelle mesure l'organisation est-elle soutenue par des fonds associatifs, personnels ? L'organisation reçoit-elle des subventions des instances internationales ? Comment les assises sont financées ? Les questions restent en suspens.

Pour la réalisation des projets, le manque de moyens financiers est rédhibitoire. La CMA a une action bien démunie. A chaque fois, le CMA réagit par un communiqué, mais seulement par un communiqué. L'instance transnationale manque de moyens de pression pour une efficacité réelle, d'un côté des objectifs illimités d'une ambition démesurée mais au niveau des structures, une organisation et des moyens digne d'une ONG ou association de développement locale. L'obstacle financier peut expliquer beaucoup de sa relative inefficacité, surtout s'il se conjugue à la difficulté de composer avec les différences de tendances.

Toutes ces faiblesses se sont accumulées pour faire le lit de la scission qui surviendra suite aux 5èmes assises Meknès/Tizi-Ouzou en 2008. Actuellement, nous nous trouvons avec deux organisations qui se contestent la légitimité.

Conclusion

L'apport de l'organisation internationale amazighe est sa portée symbolique qui est transnationale. C'est le symbolique qui participe à la création et à l'entretien de la communauté. C'est le symbolique qui s'exprime à travers la production d'un discours commun, d'une grille de lecture qui permet d'élaborer un discours

¹ Des partis politiques marocains et algériens : USFP : union socialiste des forces populaire ; OADP : organisation de l'action démocratique populaire ; MNP : mouvement national populaire ; MP : mouvement populaire ; FFS : front forces socialistes ; RCD : rassemblement pour la culture et la démocratie.

transnational visant à la reconnaissance de l'amazighité. Même si l'action du CMA - et l'AMA après - reste symbolique, toutefois il faut reconnaître qu'elle a aidé à faire évoluer le statut du discours de/sur l'amazighité. En s'internationalisant, la question ; le mouvement et les revendications amazighes gagnent en légitimité internationale.

Au début, l'internationale amazighe a eu un effet fédérateur sur la façon qu'ont les Amazighs de se percevoir ; le processus de la dynamique transnationale de la question amazighe a suscité beaucoup d'intérêt, d'espoir et d'ambitions auprès des activistes amazighs en Afrique du Nord et en diaspora ainsi que chez tous les amazighs à travers le monde. Plus tard, les conflits internes, la concurrence entre les protagonistes et les divergences en termes de vision ont engendré des dissidences qui l'ont emporté au détriment de la coordination internationale ; la mobilisation et le discours unitaire.

Récemment, malgré la conjoncture riche en événements en faveur de la cause amazighe surtout la chute du régime dictatorial en Libye de Kadhafi et "l'officialisation" de l'amazighe au Maroc...la coordination amazighe apparaît plus faible qu'auparavant notamment avec la scission de l'internationale amazighe en deux organisations: le CMA et l'AMA.

A la base, le CMA souffrait d'un déficit au niveau de sa crédibilité depuis les 2èmes puis les 5èmes assises où il y avait deux congrès à deux lieux différents. Ce constat allait s'aggraver et décrédibilisera plus les deux organisations dans leurs rapports avec leurs partenaires et interlocuteurs internationaux, ainsi qu'aux yeux des amazighs qu'elles sont censées représenter et porter la voix.

Bibliographie

- CHAZEL, François (sous la direction): Action collective et mouvements sociaux, PUF, Paris, 1993
- FILLEULE, Olivier; PECHU, Cécile: Lutter ensemble, L'Harmattan, Paris, 1993
- MATHIEU, Lilian : Comment lutter, sociologie et mouvements sociaux, Edition Textuel, Paris, 2004
- NEUVEU, Eric : Sociologie des mouvements sociaux, La Découverte, Paris, 1996
- RACHIK, Hassan (dir): Usages de l'identité amazighe au Maroc, Najah Eljadida, Casablanca, 2006
- BELHABIB, Aicha : « Mobilisation collective et internationalisation de la question amazighe » in Usages de l'identité amazighe au Maroc, Najah Eljadida, Casablanca, 2006
- AIT KAKI, Maxime : De la question berbère au dilemme Kabyle, thèse de doctorat en science politique (relations internationales) Université Paris 1(Panthéon Sorbonne), Paris, 2002
- ARJI, Mohamed : la question berbère le cas du Maroc, thèse de doctorat en sociétés langues et civilisations orientales, Université Paris 3 (la Sorbonne nouvelle), Paris, 2011.

LEHTINEN, Terhi : Nation à la marge de l'Etat, la construction identitaire du mouvement culturel amazigh dans l'espace national marocain et au delà des frontières étatiques, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris, 2003

Ma'arik fikriyya hawla al-amazighiyya / Amazighité : débat intellectuel, centre Tarik Ibn Zyad, 2002.

www.amazighworld.org

www.congresmondialamazigh.org

www.mondeberbere.com

www.tawiza.net

www.temoust.org

Tatouage et tissage amazighs. Un éclairage anthropologique sur des pratiques locales à dimension universelle

Hammou BELGHAZI
CEAS-IRCAM, Rabat

« Le temps n'est plus où une culture pouvait se tuer dans l'ombre, par la violence ouverte, et quelquefois avec l'acquiescement aliéné des victimes. »

Mouloud MAMMERI (2001 : 55)

L'universel existe dans le local. Ou encore, pour reprendre l'expression heureuse de l'écrivain et essayiste portugais M. Torga, « L'universel, c'est le local moins les murs »¹. Au sens de l'auteur, ces murs se dressent entre les groupes (communautés ou sociétés) parce que leurs membres respectifs, élevés au sein d'une culture isolée du monde, ont tendance à omettre ou méconnaître l'existence d'autres cultures, parfois plus abouties que la leur.

Les murs dont parle Torga ne sont pas toujours bâtis de l'intérieur. L'histoire des civilisations et l'anthropologie historique nous ont enseigné qu'ils sont, à maintes époques et en divers lieux, imposés de l'extérieur. On les érige pendant la conquête directe ou indirecte d'un pays ou d'un ensemble de pays par un régime politique expansionniste. En raison des stratégies de domination, l'Empire ou l'Etat conquérant les établit entre sa culture et celle des populations conquises ; il valorise la première et dévalorise la seconde. A ce propos, le regretté penseur marocain M. Elmandjra était tout à fait fondé à dire : « quand une culture prend le pouvoir, elle essaie d'imposer son système de valeurs aux autres. » (2003 : 22).

Une évidence historique : plusieurs régimes politiques expansionnistes, pour lesquels l'Afrique du Nord avait un attrait de prédilection à telle ou telle époque, ont tour à tour dressé des murs et barrières devant (ou autour de) la culture amazighe en la qualifiant de « païenne », « archaïque » ou « sous-développée ». Qualifier ainsi une culture multimillénaire, ouverte et résistante, c'est en dernière instance tenter de la disqualifier, marginaliser ou minorer. Préoccupation majeure de ces régimes, la politique de « différencier en rabaissant », animée par une idéologie discriminatoire et, parfois, ostensiblement raciste, a produit les conditions de l'émergence et du développement de la minoration mais aussi de la dépréciation des pratiques et représentations ancestrales amazighes.

¹ Ce bel aphorisme est le titre de l'un des ouvrages de Miguel Torga, paru en 1986.

La minoration et la dépréciation de la culture amazighe sont développées à un tel point que les Imazighen ont fini par croire être inférieurs et douter de leurs manières de penser et d'agir. Bien davantage, et c'est apparemment une situation alarmante (choquante), ils ont tellement été dépréciés que la dépréciation s'est transformée en autodépréciation. Ceci est une réalité empirique qui se laisse facilement observer et que nul esprit doté de bon sens ne saurait nier. Une réalité qui durera encore longtemps si les jugements de valeur qui l'ont produite et maintenue jusqu'ici ne sont pas relayés par des jugements de fait.

Bien entendu, en matière d'objectivation des phénomènes sociaux, la substitution des jugements de fait aux jugements de valeur n'est pas chose aisée, ni une mince affaire. Elle peut constituer l'objet principal d'une recherche socio-anthropologique de grande envergure, qui nécessite d'importants moyens humains et financiers. Cela dit, la présente communication se propose de placer sous le feu des projecteurs les produits du savoir-faire local ou régional relégués au rang des marques d'infamie ou des « arts primitifs » ; en l'occurrence, ceux qui ont une portée transnationale, une dimension universelle. Le cas du tatouage et l'exemple du tissage nous paraissent en être une parfaite illustration¹.

1. Constituants universels du tatouage amazigh

Disons d'abord qu'aucune équipe de recherche scientifique n'a encore pu situer avec exactitude l'origine spatio-temporelle du tatouage. Bon nombre de chercheurs qui l'ont abordé s'accordent à dire qu'il plonge ses racines dans la nuit des temps. En effet, selon les conclusions d'une série d'études pluridisciplinaires consacrées à la momie d'homme surnommée Ötzi², le plus ancien cas de tatouage connu remonte au néolithique. Il a été observé sur la peau du corps naturellement momifié – « (notamment sur les lombaires, les genoux et les chevilles) » (Müller, 2012 : 14) –, vieille d'environ 5300 ans BP (*Before Present*). La mort de « l'homme des glaces », estime la communauté scientifique, s'est produite vers 3500 avant l'ère chrétienne. Au-delà de ce repère historique, donc, une obscurité totale règne sur les débuts du tatouage. Quant au phénomène lui-même, une seule certitude s'impose : son existence est multimillénaire et sa pratique, planétaire.

Effectivement, le marquage intradermique se rencontre sur les cinq continents. On l'observe un peu partout dans divers pays du globe. Ce constat n'est pas nouveau, il est vieux de plus d'un siècle. Dans l'un de ses livres les plus connus, dont la première édition date de 1871, Charles Darwin écrit : « On ne saurait nommer un seul grand pays compris entre les régions polaires au nord, et la Nouvelle-Zélande

¹ Par *tissage*, tout comme par *tatouage*, nous entendons une pratique sociale (manière de faire, action socioculturellement exécutée et transmise au sein d'un contexte socioculturel donné) et son résultat.

² Ötzi a été fortuitement découvert en 1991 par un couple de randonneurs allemands, dans un glacier de l'Ötztal sis entre l'Italie et l'Autriche. Pour plus d'informations sur ce sujet, tirées des résultats de différentes analyses scientifiques, voir L. Renaut (2004) et M. Aquaron (2008).

au midi, où les indigènes ne se tatouent pas.» (1891 : 628). Sauf erreur d'interprétation, le biologiste anglais veut dire par là qu'il n'existe pas – ou très rarement – de peuple qui ne connaisse la pratique du tatouage.

Au Maroc, jusqu'à une période relativement récente (trois quarts de siècle tout au plus), le tatouage ancestral était en usage à l'échelle globale, dans les milieux amazighophones aussi bien qu'arabophones, mais plus à la campagne qu'en ville et beaucoup plus chez les femmes que chez les hommes¹. Cependant, en moins de deux générations, il a connu une régression spectaculaire. Nous y reviendrons. A présent, tâchons de répondre à la question suivante. En quoi consistent exactement les constituants universels du tatouage amazigh ?

A l'instar des tatouages traditionnels (anciens et actuels), le tatouage amazigh est universel, d'abord, au sens humain du terme ; en tant que marquage corporel indélébile, il est commun à de nombreuses aires culturelles ou « zones civilisationnelles ». Son universalité réside ensuite, et surtout, au niveau de ce qu'il partage avec les tatouages de tant d'autres cultures, soit les techniques, les fonctions et les motifs y afférents.

Qui dit technique dit système. Si rudimentaire que soit une technique, elle prend l'aspect d'un système (Lévi-Strauss, 1973 : 20). En termes plus précis, « une technique est une action socialisée sur la matière » (Lemonnier, 1992 : 697) ; elle met constamment en œuvre des objets (ou sources d'énergie), gestes et représentations (*ibid.*). Comme actions humaines ou « productions sociales », les techniques peuvent être différentes alors que leur domaine d'application est (demeure) identique. Même les plus « naturelles », les plus « ordinaires » de nos actions : marche, reproduction, accouchement..., appelées techniques du corps, varient selon les sociétés ou les cultures (Mauss, 1985 : 367-371, 380-386). Sans doute est-ce aussi le cas des techniques de tatouage. Ces dernières ont en commun le fait de partager soit les mêmes outils et pigments, soit des outils et pigments distincts pour une même raison ou un même résultat : graver dans la peau un dessin durable, ineffaçable.

Les outils employés dans les techniques de tatouage où l'on n'a pas recours au dermographe², ont peu évolué au cours des siècles. Ils consistent généralement en un instrument perforant, fabriqué à partir de matériaux divers : bambou, ivoire, nacre, métaux, os, etc. Cet instrument se présente sous des formes variées. Dans la péninsule indochinoise (Birmanie, Cambodge, Laos...), on use d'un poinçon en acier terminé en trois ou quatre pointes acérées (Bouteiller, *ibid.*) ; dans le pacifique

¹ Dans les sociétés anciennes et les sociétés dites traditionnelles – connues, « la femme est davantage tatouée que l'homme » (Renaut, 2008 : 1). Ceci est certes un fait général, universel, mais pas une règle absolue. Au Laos, par exemple, « où les hommes peuvent [...] présenter un maximum de tatouages, le tatouage féminin est inexistant [...] ou minime » (Bouteiller, 1953 : 519).

² A titre informatif, le dermographe : appareil de tatouage constitué d'un certain nombre d'aiguilles attachées sur une barre avec un canon électrique, est inventé en 1891 par Samuel O'Reilly (Duhaut, 2008 : 30).

(Nouvelle-Zélande, Polynésie...), on emploie une sorte de peigne ou un petit râteau dont les dents, fines, sont en matière osseuse ou métallique (Duhaut, *op. cit.* : 29). Mais, somme toute, l'outil à tatouer traditionnel le plus répandu est visiblement l'aiguille en métal à extrémité pointue et piquante. Le nombre d'aiguilles utilisées n'est pas le même partout. Au Japon, on fait usage de plusieurs aiguilles liées en faisceau ; au Maghreb, on se sert habituellement d'une seule¹. Signalons au passage que, dans la région des Zemmour (Maroc central), au temps où le tatouage s'y pratiquait encore largement, on utilisait, à défaut d'aiguille, une épine de cactus².

Qu'il soit pratiqué dans le Maroc central, en Alaska ou à Madagascar, obtenu au moyen d'une épine de cactus, d'une aiguille en nacre ou d'un poinçon en métal, le tatouage traditionnel, entièrement exécuté à la main, demande une certaine expérience. N'est pas tatoueur (ou tatoueuse) qui veut. En d'autres termes, le tatouage ancestral, même rudimentaire, exige une grande précaution afin d'éviter les infections ou pour en réduire les risques au minimum. Aussi requiert-il un bon doigté, une technique qui a fait ses preuves.

Depuis de nombreux siècles, il existe en Afrique du Nord plusieurs techniques de tatouage qui, comme partout ailleurs, consistent à introduire des substances colorées dans la peau. Mais une seule sera évoquée ici, à savoir la plus rodée et la plus répandue. Selon une collection d'études s'appuyant souvent sur les résultats d'enquêtes ethnographiques, menées dans divers lieux et milieux de l'étendue nord-africaine, on procède comme suit. Moyennant une aiguille emmanchée d'un morceau de bois ou de roseau et tenue à la verticale, la tatoueuse³ effectue de fines piqûres en suivant les contours du motif tracé au préalable à l'aide du noir de fumée⁴, recueilli sur le cul d'un ustensile de cuisine au feu de bois (bouilloire, marmite, plat en terre pour la cuisson du pain, etc.)⁵. Elle frictionne de khôl ⵜⴰⵎⴰⵙⴰⵏⵜ⁶ les parties du « champ opératoire » piquées, sur lesquelles des gouttes de sang perlent quelquefois. Puis elle les frotte avec de l'herbe d'orge ou de blé écrasée en vue de renforcer la couleur. Après cicatrisation totale des plaies provoquées par les

¹ En Tunisie, soulignent L. Bertholon et E. Chantre à partir de textes parus à la fin du 19^{ème} siècle, le tatoueur se servait « de plusieurs aiguilles emmanchées » (1913 : 478).

² Son utilisation en guise d'outil à tatouer était également connue en Algérie (Laoust-Chantréaux, 1990 : 64) et en Tunisie (Bertholon et Chantre, *op. cit.*).

³ Dans le nord de l'Afrique, le tatouage fait partie des activités féminines et c'est surtout aux vieilles femmes qu'il revient de tatouer. Cela ne signifie nullement que les hommes n'exercent pas le « métier » de tatoueur. Ils s'y adonnent eux aussi, mais dans une proportion beaucoup moindre (*cf.* Gsell, 1927 : 14 ; Herber, 1927 : 522 ; Rivière & Faublée, 1942, 72-73 ; B. Belhassen, 1976 : 62).

⁴ Dans le vocabulaire amazigh des Zemmour, le noir de fumée (ou la suie) se dénomme ⴰⵎⴰⵙⴰⵏⵜ *aslu*, ⴰⵎⴰⵙⴰⵏⵜ *akffus*.

⁵ Les Inuits (peuple autochtone de l'Arctique) disposent d'une technique traditionnelle particulièrement ingénieuse, que Cécile Pelaudeix résume ainsi : « Les tatouages sont réalisés avec un fil enduit de suie et de graisse, et passé sous la peau avec une aiguille. » (2007 : 163).

⁶ ⵜⴰⵎⴰⵙⴰⵏⵜ *tazult* se dit d'une poudre minérale de couleur noire, grise ou bleue tendant vers le noir, utilisée pour embellir et/ou soigner les yeux. Faute de *tazult*, on recourt à la suie.

perforations sous-cutanées, le pigment inséré entre l'épiderme et le derme prend une couleur bleuâtre¹.

Dans les milieux amazighs et arabes du nord de l'Afrique, la femme a la quasi-exclusivité du tatouage non seulement en qualité de tatoueuse, mais aussi en tant que tatouée. Son corps est beaucoup plus décoré que celui de l'homme. En règle générale, les hommes se font incruster un seul dessin (souvent minuscule ou discret) sur le dos de la main, le poignet, l'avant-bras, le bras et, chez certains Amazighs du Maroc central, sur le lobe du nez ; les femmes, en plus de ces zones corporelles, se font tatouer plusieurs motifs (assemblés et/ou isolés) sur le dos mais, tout particulièrement, sur le visage (front, joues, menton), le cou, la poitrine, les cuisses, le bas-ventre, les jambes et les pieds².

Quelles que soient la texture et l'épaisseur de la peau, la partie du corps piquée (omoplate, cheville, doigt, sein...) et la taille du motif tatoué, la perforation épidermique, effectuée par la pointe de l'aiguille de façon traditionnelle, s'accompagne toujours de douleurs. Il n'y a pas de tatouage sans blessure, sans sang versé, sans inflammation. Le degré de la douleur dépend de la dimension et de la complexité du dessin. Plus le dessin est volumineux et complexe, plus l'opération est douloureuse. Dans des pays du Sud-est asiatique comme le Siam (actuelle Thaïlande), celui qui désire se faire réaliser des tatouages sur la presque totalité du corps, devrait de préférence être sous l'effet de la drogue afin de moins souffrir ; il « fume une dizaine de pipes d'opium, ou absorbe des pilules d'opium » (Bouteiller, *art. cit.* : 520). Faible ou intense, la souffrance physique n'est ni culturelle, ni ethnique ; elle est naturelle, innée. En ce sens, et peu important les causes ou les conditions de son apparition, elle fait partie intégrante de la nature humaine ou, si l'on préfère, de l'essence universelle de l'Homme.

Blessure, douleur, inflammation, souffrance ont pour point commun d'être en rapport avec la violence ou d'y faire penser ; violence des piqûres de l'aiguille indéfiniment répétées lors de chaque séance, violence commise sur le corps que l'on désire décorer (transformer) pour telle raison ou tel objectif. Une violence qui se manifeste dans les termes mêmes servant à nommer le tatouage. Ce mot « vient du tahitien *tatoo*, de *ta*, qui désigne le bâton utilisé pour frapper la peau durant l'opération d'impression, et *tatau* qui signifie *marquer, frapper, blesser* ou *dessiner*. » (Paquet, 2015). En arabe, وَشَمَ (tatouer) veut dire piquer la peau avec une aiguille puis y insérer le noir de fumée de graisse (638:2003, 12, ابن منظور). En langue

¹ Aux yeux des arabophones maghrébins, affirme J. Herber, le tatouage est vert (اخضر) plutôt que bleu (ازرق). Il est vert par euphémisme : le vert est une « couleur heureuse », une couleur qui symbolise le bonheur (1931 : 73-74). Une telle affirmation semble erronée. Le fait susceptible d'expliquer l'usage du mot « vert » au lieu du mot « bleu » est fort probablement l'influence de l'amazigh sur l'arabe dialectal. Dans les divers parlers amazighs du Maghreb (Maroc, Algérie, Tunisie, Libye), on désigne ces deux couleurs par un seul terme : ⵓⴷⴰⵔ azgaw.

² Parmi les auteurs qui ont abordé la question du tatouage nord-africain, J. Herber paraît être le seul à avoir traité plus en détails les tatouages des différentes parties du corps : le pubis (1922), le pied (1923), la face (1946), le dos (1947), le cou, la poitrine et le genou (1949), et le bras (1951).

nipponne, le tatouage s'appelle *horimono*. « *Hori* est la forme conjonctive du verbe *horu* : tailler, graver, sculpter, ciseler ; *mono* : chose, objet » (Pratte, 2007 : 101) ; combinés, *hori* et *mono* signifient « chose gravée », « chose ciselée » et, plus exactement, « chose tatouée » (*ibid.*). Les Amahuaca, Indiens vivant à la frontière du Brésil et du Pérou, lui donnent le nom de *muka* : amer, douloureux (Erikson, 1986 : 192). Dans le parler amazigh des Ayt Warayn (région de Taza), il se dénomme ⵓⴰⴳⴻⴷⴰ *agzam* (action de couper, blessure, entaille)¹ ; dans celui du Rif oriental, ⵜⵉⴳⴳⴻⴷⴰ *tiggaz* (pl. de ⵜⵉⴳⴳⴻⴷⴰ *tiggzt* : scarification, incision), du verbe ⵉⴳⴳⴻ *igz*, ⵉⴳⴳⴻⵙ *igzy* : scarifier, inciser, tatouer (423 : 3 ج : 594 : 1 ج : 1993 (شفيق). En Kabylie, il se nomme ⵏⵓⵎⵉ *acraɖ* et au Moyen Atlas, ⵏⵓⵎⵉⵙ *aɖɖjam*. Ces désignations émanent des mots arabes شرط (scarification) et حجمة (saignée).

Causant des douleurs souvent aiguës, accompagnées ou non de gouttelettes de sang perlant à la surface de la zone piquée, le tatouage sert, entre autres, à matérialiser un acte douloureux ou un événement tragique, à le rendre manifeste, à en fixer le souvenir. Comme témoignage difficilement réfutable sur le tatouage en tant qu'expression visible de la souffrance, issu de la tradition orale, voici deux vers aussi éloquents que révélateurs :

[illegible]

*Je frapperai d'un tatouage le menton [et] mettrai des attaches aux pieds et aux mains
Mon mari est parti ; ils l'ont tué, brûlé son blé et mangé ses moutons.*

Extraits d'un fragment de poème du Moyen Atlas, cité par Y. Ait Lemkadem (2001), ces vers parlent d'une fonction de tatouage que des milliers de femmes amazighes mettaient en œuvre au temps des invasions expansionnistes (génocidaires) qui déferlaient en vagues dévastatrices sur leur pays, à savoir la fixation ou la perpétuation du souvenir d'une peine extrême infligée au corps qui l'éprouve ; en l'occurrence, le corps de la femme². En ces temps-là, et c'est justement à cela que renvoient les vers précités, la femme dont le mari était capturé, enchaîné et exécuté, se faisait tatouer le menton ou la partie faciale située entre les oreilles³. Ainsi, elle reproduisait symboliquement sur son visage la barbe de l'époux tragiquement disparu, perdu à tout jamais. Elle se faisait également réaliser des tatouages en forme d'anneaux autour des poignets et des chevilles,



Amazighe du Moyen Atlas



Amazighe de Kabylie

¹ Chez les Zemmour, le mot «*ⵣⴰⵎ*» veut dire par ailleurs sensation de déchirure dans des parties du corps (dos, genou...). Prononcé avec emphase : «*ⵣⴰⵎ* *agzam*», il signifie, dans le parler d'Izayan (Moyen Atlas), «*déchirure, incision*» dans la chair, produite par une ligature (Taïfi, 1991 : 175).

² De même que toutes les invasions à visée hégémoniste, celles conduites en Afrique du Nord n'étaient pas sans dégâts, ni méfaits ; lors de chaque invasion, il y eut exécutions sommaires d'hommes, destruction par le feu des cultures céréalières et pillage du bétail.

³ Ces photos sont puisées dans les sites suivants : <http://tatou-compris.skyrock.com/3.html> (consulté le 20-04-2016) et www.fadma.be/tatouage-femme-amazighe-atlas (consultés le 18-03-2015).

symbolisant de la sorte l'affliction due aux fers injurieux entravant les mains et les pieds du mari fait prisonnier par les forces occupantes (*ibid.*).

Le tatouage du cou-de-pied s'appelle en arabe dialectal marocain خلخال, « anneau ouvert » : bracelet de cheville en argent pour femme, ou كيد, « anneau fermé » : entraves d'animaux (cf. Herber, 1923 : 94). Ce dernier, en comparaison avec l'auteur des vers ci-dessus, avance une explication peu convaincante au sujet des tatouages entourant les chevilles ; il y voit non pas des entraves symbolisées, mais des « anneaux magiques » qu'il se plaît à interpréter « comme une barrière qui arrête les mauvaises influences » (*ibid.*). Ceci étant souligné, il n'y a pas que des femmes amazighes qui se faisaient tatouer sur le visage un dessein représentant une partie de la pilosité faciale : la barbe, une caractéristique masculine, un signe de virilité. Les Aïnoues des îles Ryūkyū (Japon), les Inuites (Groenland) et les Maories (Nouvelle-Zélande), comme en témoignent ces photos-ci¹, portaient des tatouages sous forme de barbe, de moustache ou de bouc.



Tout compte fait, le tatouage en forme de barbe appelle trois remarques. *Primo*, il ne date pas de la première résistance armée contre la colonisation française (1912-1934) comme d'aucuns le disent et le diffusent sur des sites web dédiés à la culture amazighe². Plusieurs personnes de la région des Zemmour, dont l'âge varie entre 82 et 91 ans, nous ont révélé que leurs grand-mères étaient tatouées d'une oreille à l'autre. La grand-mère de la plus âgée de ces personnes devait avoir, au moins, une vingtaine d'années en 1910. A cette époque, on tatouait les filles dès leur puberté ou leurs fiançailles et on les mariait vers l'âge de 16 ans. Ce qui signifie que le tatouage en question est bel et bien antérieur à l'envahissement français. *Secundo*, il n'est pas un signe de résistance, ni un symbole de souffrance pour toutes celles qui le portent. Dans la région susdite, avons-nous observé, certaines femmes portent ce type de tatouage. Et pourtant, elles sont probablement nées vers 1950, c'est-à-dire au cours des toutes dernières années de l'ère coloniale. *Tertio*, il a pour caractère

¹ Ces photos, en partant de gauche à droite, sont respectivement empruntées aux sites : <http://www.konbini.com/fr/inspiration-2/rencontre-avec-horiyochi-iii/>
<http://flickrhivemind.net/Tags/inuit.tatouage/Timeline>
<http://feels-escapes.over-blog.com/2015/01.le-tatouage-maori.html> (consultés le 14-11-2016).

² Sur l'un de ces sites, où il est question du tatouage allant d'une oreille à l'autre, on peut lire : « Le tatouage avait autrefois des fonctions esthétiques, il identifiait l'origine tribale des femmes ou conjurait le mauvais sort. Sous le joug de l'envahisseur français, il devint subitement le symbole de la souffrance et de la résistance du peuple opprimé. » www.wikimazigh.com/wiki/Encyclopedie-Amazighe/.../Tatouage (consulté le 25-03-2015).

commun avec les tatouages d'autres lieux et milieux non pas de simuler un attribut masculin, mais de commémorer un événement de malheur ou de marquer une situation de douleur. Dans un texte publié au début du 19^{ème} siècle, il est écrit :

« A Owaïh [Ile Hawaï], la tribu entière se tatoue en commémoration d'un homme illustre, d'un guerrier valeureux. Dans les Îles Marquises, lorsqu'un guerrier célèbre a le malheur d'être tué [...], une de ses sœurs est obligée de se faire tatouer d'une bande qui traverse le visage » (Malte-Brun, 1811 : 263).

Au Tibet, en Inde, aux Etats-Unis et en Angleterre, pour ne citer que ces pays, nombreux sont les endeuillés qui gravent sur leur peau une inscription dessinée ou scripturaire en hommage au proche décédé : c'est le tatouage commémoratif. De même que celui-ci, le tatouage fixateur du souvenir d'un fait afflictif autre que le décès, se pratique dans divers groupements établis ici ou là sur notre planète et ce, à l'intérieur aussi bien des sociétés « traditionnelles » que des sociétés « modernes ». Pour la remémoration du drame de la déportation des juifs en Allemagne nazie – une remémoration instrumentalisée à des fins politiques et autres, dirait-on – des jeunes Américains israélites et des jeunes Israéliens se font tatouer sur leur avant-bras le numéro matricule tatoué sur l'avant-bras des déportés (leurs grands parents) lors de leur arrivée dans les camps de concentration. De toutes les prisons du monde, des prisonniers sortent avec un tatouage remémoratif de quelque violence subie pendant leur incarcération. Soldats des casernes, prostituées des bordels et autres catégories sociales des milieux fermés ou marginaux se tatouent pour la même raison que celle des détenus. Un dernier exemple : au sein de différents peuples, il est des personnes qui s'impriment un tatouage en souvenir d'une souffrance due à une rupture amoureuse¹.

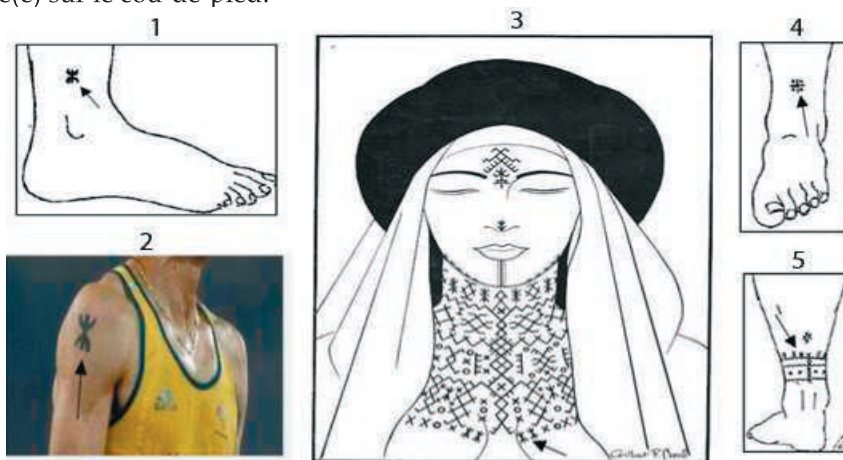
Commémorer ou remémorer un événement douloureux ou malheureux n'est évidemment pas la seule fonction que le tatouage amazigh du Moyen Atlas partage avec les tatouages d'autres régions du Maroc, du Maghreb et du reste de la terre. Dans bon nombre de civilisations et cultures, les tatouages ont en commun trois fonctions au moins : indication de l'appartenance ethnique ou sociale, prophylaxie ou protection magique et ornement du corps pour séduction. Trois fonctions qui sont attestées pendant l'Antiquité autour de toute la Méditerranée (cf. Renaut, 2008). Selon la documentation dont nous disposons, chacune de ces fonctions se trouve dans diverses parties des continents américain et asiatique et dans différentes îles du Pacifique². Traitant la fonction esthétique du tatouage en Afrique du Nord, notamment en tant qu'excitant de la sensation ou de la sensibilité masculine, au même titre que les produits de beauté utilisés pour embellir le visage, B. Belhassen écrit :

¹ Les informations contenues dans ce paragraphe proviennent des textes de J. Graven (1962 : 79, 84), Ch. Pudlowski (2012), L. Rezzoug (2013) et C. Tête (2013).

² Voir, pour l'Asie (Birmanie, Thaïlande...), J. Graven (*op. cit.* : 96) et M. Boutellier (*art. cit.* : 522-527) ; pour l'Amérique (Alaska, Canada...) et les îles du Pacifique (Tahiti, Fidji...), E. Müller (*op. cit.* : 17-20) ; pour le Maghreb (Algérie, Tunisie...), B. Belhassen (*art. cit.* : 65-67), L. Bertholon (*op. cit.* : 479-480, 484-486), J. Faublée & Th. Rivière (*art. cit.* : 75-77).

« [Imprimé] sur le front, le tatouage rapproche les sourcils, les allonge et donne au regard une profondeur qui fait oublier les imperfections du visage. Gravé sur le menton, il l'affine. Dessiné sur la face, il joue le rôle de masque érotique. Quand il se prolonge du menton au cou, il dissimule un goitre ou les méfaits de l'âge. Sur le bras, les doigts et les poignets, il donne au geste une légèreté et une délicatesse émouvantes. » (*art. cit.* : 67).

Pour le Dr J. Herber, auteur d'une importante contribution à l'étude des tatouages marocains en particulier et maghrébins en général, le tatouage du menton, comme d'ailleurs ceux du nez et du pubis, joue un rôle magico-religieux, prophylactique. Ils ont pour fonction première la prévention et la protection contre quelque génie malfaisant (ou fluide maléfique) pouvant posséder un corps en y pénétrant par les orifices (bouche, narines, vulve), avec l'air respiré (1922 : 41-42). Dans tous les textes de J. Herber, que nous avons pu lire (12 articles, dont 8 sont cités ici), la prophylaxie ou la « vaccination magique » (*ibid.* : 43, note 1) passe pour remplir une *fonction primordiale* des tatouages marocains. Elle constitue l'épine dorsale de l'explication que l'auteur donne des inscriptions intradermiques de diverses zones corporelles, y compris les dessins qu'il appelle « ébauches de tatouages », « tatouages inachevés » ou, encore, « bracelets à l'état fragmentaire¹ » (1923 : 98, 101). Il désigne ainsi les motifs simples ou isolés : un caractère (*fig. 1*) ou une croix (*fig. 4*), tatoué(e) sur le cou-de-pied.



Lettre de l'alphabet amazigh (ⵜⴰⴷⵓⴳⴰⵢⵜ *tifinagh*) : ⵛ (= Z), se prononçant *yaz*, le dessin de la figure n° 1, tout comme l'ornement de la figure n° 4, ne saurait être tenu pour un tatouage inachevé, ni pour l'ébauche d'un tatouage semblable au tatouage qui figure un bracelet de cheville (*fig. 5*)². Tatouage-bracelet que J. Herber, rappelons-le, qualifie d'anneau magique : objet censé détourner ou freiner les actions maléfiques des forces occultes. La lettre ⵛ, devenue symbole identitaire des Amazighs, peut faire partie des motifs de base d'un décor complexe (*fig. 3*) ou

¹ C'est l'auteur qui souligne.

² Les figures 1, 4 et 5 sont extraites du texte de J. Herber (*ibid.* : 95, 99).

constituer un dessin plus achevé ou définitif (fig. 2)¹. Un tatouage complet peut être composé d'un simple trait, voire d'un seul point. La zone la plus ornée de la figure n° 3, comprise entre le menton et la poitrine, contient d'autres lettres de tfinagh : ◦ (a), ✱ (Z) et I (j)². Une lettre tatouée (fig. 1 et 2) signifie le degré minimal du tatouage scriptural : initiales, mot(s), phrase(s), chiffre(s). On sait que ce genre de tatouage existe dans toutes les cultures dotées d'un système graphique. Aussi ces cultures et la culture amazighe ont-elles en commun non seulement le tatouage écrit, mais aussi la possession d'une écriture.

D'autres motifs de tatouage sont partagés par les populations amazighes et maintes autres sociétés, notamment les formes géométriques : ligne droite, cercle, carré, losange, triangle, etc. Ces figures sont partagées à titre de symboles et non en raison des réalités – abstraites ou concrètes – qu'elles symbolisent, puisque leur signification symbolique diffère selon les cultures et les modes de pensée. Dans ce sens, le cas du cercle est fort éloquent. Le cercle est la figure la plus courante, « l'un des archétypes les plus universels » (A. Delaunay), le signe qui se rencontre habituellement dans la nature. Le soleil et la pleine lune en sont partout et à toute époque les exemples les plus imposants, les plus visibles à l'œil nu (cf. Marchal, 1988). Symboliquement, le cercle (ou la forme circulaire) exprime l'absolu, le cycle, le divin, l'enfermement, l'entrave, l'infini, les limites, ... et la rotation. Il est synonyme de l'anneau, du bracelet, de la sphère et de la roue³. En tant que tel, il constitue l'élément commun à tous les continents.

Une autre chose, et non des moindres, s'avère leur être commune pour ce qui est du tatouage traditionnel, à savoir le fait que le marquage intradermique indélébile soit frappé de plein fouet au nom de doctrines religieuses ou d'idéologies du progrès.

Au Maroc, en effet, la pratique du tatouage ancestral a connu une régression sans précédent. Ce recul plonge ses racines dans la première moitié du 20^{ème} siècle. Il a été engendré par une double action sociopolitique menée avec obstination durant toute la période coloniale : d'un côté, la réforme ou la restauration par les clercs ou les traditionnalistes marocains d'un mode d'organisation ancien (l'islam), utilisé comme arme contre la colonisation ; de l'autre, l'introduction et le développement par le colonisateur du style de structuration sociétale européen, imposé sous prétexte de la « mission civilisatrice » du colonialisme.

Dans la tradition islamique, l'idée de l'interdiction du tatouage date de l'époque du Prophète. Sous la plume du célèbre érudit sunnite, l'Imam El-Boukhari, on peut lire : (833 :2006) "اللعن النبي صلى الله عليه وسلم الواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة" (*Le Prophète [...] a maudit [...], la tatoueuse et la tatouée*). Et pour cause : elles détériorent l'une des

¹ Figure 3 : dessin de G.-F. Bons, reproduisant des tatouages féminins du Moyen Atlas (Bons, 1933 : 26) ; figure 2 : athlète kabyle de nationalité australienne aux jeux olympiques de 2012 à Londres.

² Le tatouage scriptural (en tfinagh) mérite une série d'études approfondies. Sa mise en lumière pourra sans doute éclairer d'autres aspects de la culture amazighe.

³ L'usage de la roue, en Afrique du Nord, remonte à la préhistoire (cf. Camps, 1981 : 16-18).

plus belles œuvres de la création divine : le corps humain. De ce dire prophétique, repris et propagé tout au long du siècle dernier, dérive à très forte probabilité l'idée suivante : « après la mort, le tatouage frontal de la femme collera au sol ardent de l'enfer lorsqu'elle se prosternera pour prier ». Ancrés dans l'imaginaire populaire marocain, ces propos véhiculent une vision apocalyptique qui ne peut que terrifier des êtres analphabètes et pleins de foi. Afin d'échapper au feu de la géhenne, on ne se tatoue plus ; certaines tatouées ont tenté l'ablation de leur tatouage facial avec de l'acide nitrique. Résultat : elles sont défigurées.

Quant au second facteur ayant conduit au renoncement à la pratique du tatouage au Maroc, il réside dans un fait apparemment universel : l'attitude dépréciative souvent due au sentiment de supériorité. Cible et sujet de dépréciation, les tatouées le sont devenues depuis la colonisation. Sur un ton tantôt sérieux tantôt plaisantin, elles sont qualifiées d'arriérées par des personnes qui se croient supérieures. Dérision, mépris et détraction sont généralement les réactions déchaînées contre la femme tatouée. Traitée de la sorte, elle se sent inférieure devant ses dépréciateurs. Bien plus, elle endosse le portrait négatif qu'ils font d'elle. Et, pour éviter une telle situation aux filles des générations montantes (futures), on s'abstient purement et simplement de les tatouer.

Certes, le tatouage a déserté les visages et d'autres parties du corps mais la gamme des motifs qui s'y rapportent n'a pas disparu des pratiques et savoir-faire locaux amazighs ; elle continue d'exister dans divers espaces et de se propager à travers différents supports, notamment les objets artisanaux : poteries, céramiques, bijoux et tapis, où elle se trouvait depuis fort longtemps. Comme tout un chacun peut le constater dans les photos ci-dessous, les motifs tatoués sur le nez, entre les sourcils et sur le front sont identiques à ceux des bandes blanches du fragment de tissage.



Exemple de motifs communs au tatouage et au tissage

De même que le tatouage, avons-nous annoncé à la fin de l'introduction du présent article, le tissage ; en l'occurrence le tapis, offre un bel exemple pour montrer la présence de l'universel dans le local. Par quoi, donc, se définit l'universalité du tapis amazigh ? A quel(s) niveau(x) se situe-t-elle ?

2. Composants universels du tissage amazigh

Amorçons l'explication de cette section par la remarque suivante. Les œuvres des sociétés « traditionnelles », dont le tapis et toute une série d'objets communément appelés productions d'artisanat, sont décrites et/ou analysées sous plusieurs titres : « art exotique », « art tribal », « art magique », « art non occidental » et même « art ethnologique » (cf. Severi, 1992 : 81). À la réflexion, la teneur de ces titres suscite trois objections d'ordres méthodologique et épistémologique (positionnement du chercheur). D'abord, elle est incertaine et son incertitude « reflète les problèmes que pose, aujourd'hui encore, la définition de l'objet de l'anthropologie de l'art. » (*ibid.*). Ensuite, elle traduit (trahit) la norme savante ethnocentriste qui établit une hiérarchie pour ne pas dire une discrimination en matière d'art : « art supérieur » (occidental) et « art inférieur » (non occidental). Enfin, elle enferme de manière arbitraire lesdites œuvres dans les limites d'une tribu ou d'une nation et, en conséquence, leur refuse tout trait d'universalité.

Le tapis marocain (amazigh ou de substance et couleurs amazighes) est connu des Européens depuis des lustres. Et, au 19^{ème} siècle, il comptait parmi les articles d'exportation les plus acheminés vers l'Europe. En France, il était très présent au moment des expositions universelles organisées en 1867, 1878 et 1889¹. Dans la logique des choses, dira l'observateur critique et impartial, sa circulation séculaire dans et entre les métropoles européennes devait amener des chercheurs à réfléchir sur son universalité ; elle aurait pu y attirer l'attention au moins des ethnographes coutumiers des terrains de la production du tapis amazigh et spécialistes des productions artistiques rebaptisées « art brut » ou « art premier ». Mais il n'en est rien, et l'ambiguïté de son statut (tantôt art, tantôt artisanat), opaque et fuyante, n'est pas sans contribuer un tant soit peu à épaissir le voile de la méconnaissance (ou de l'occultation) de sa portée universelle.

Le problème de cette ambiguïté statutaire a demeuré (un peu trop longtemps peut-être) dans l'ombre. Sa persistance ne peut pas ne pas s'être nourrie, ne serait-ce qu'en partie, d'une subtile pratique commerciale. Une pratique qui, au nom de la loi de l'offre et de la demande que les économistes libéraux dénomment « forces du marché », s'est vu conférer une apparence de légitimité par les marchands de tapis occidentaux. Le rapport de ceux-ci au tapis change selon leur position d'acheteurs ou de vendeurs. Acheteurs, ils *dévalorisent* la qualité du produit pour l'avoir au moindre prix ; vendeurs, ils le *valorisent* en le présentant à l'acquéreur (en Europe) comme étant un objet rare, une pièce unique, une œuvre d'art. La conception de la valeur du tapis, telle qu'elle est échafaudée par ces marchands, s'appuie sur une équivoque de la définition de l'art (Naji, 2007 : 96-97, 100-101).

Toujours est-il que le tapis traditionnel amazigh, malgré sa forte présence dans la production artisanale marocaine et sur les marchés européens – surtout français,

¹ Voir le site www.association-tiwizi-suisse.ch/tapis (consulté le 08-06-2015).

est loin d'avoir vraiment intéressé les auteurs de l'époque coloniale. En dehors de l'œuvre de Prosper Ricard, *Corpus des tapis marocains*¹, très peu de textes érudits lui ont été consacrés. Ce n'est que tout récemment que l'on a commencé à le considérer sous un nouveau regard, à en faire effectivement un objet de recherche à vocation scientifique. Parlant des textes récents, qui traitent avec discernement la question du tapis au Maroc, Nadia Kadjou nous dit :

« Des écrits plus sérieux, aussi objectifs que possible, s'inscrivent dans un programme dont le but est de (re)définir l'art marocain en général et l'art berbère en particulier, suivant en cela le grand mouvement de "déethnisation" qui voudrait rétablir les arts non occidentaux dans leur droit à l'universalité. » (2001 : 28).

L'universalité ou la dimension universelle des tissages amazighs est un fait avéré. Nul expert objectif ne saurait soutenir le contraire. Elle s'observe à deux niveaux au moins : d'abord, au niveau du processus de fabrication (niveau artisanal) ; ensuite, au niveau de l'œuvre produite elle-même (niveau artistique).

Prenons le premier point : la présence de l'universel dans les différents stades de la production du tapis. Que ce dernier soit produit selon les procédés de fabrication traditionnels nord-africains, asiatiques, européens ou sud-américains, sa réalisation nécessite un ensemble de moyens matériels et immatériels : laine, colorants, cardes, fuseau, quenouille, métier à tisser, techniques et savoir-faire. Ces moyens matériels sont employés ou, mieux, maniés par les tisseuses du monde entier. Autrement dit, c'est dans le maniement des matières et des outils utilisés (identiquement ou différemment) dans le procès de fabrication pour un même objectif : réaliser un tapis, que siège l'universalité du tapis.

« Un tapis se regarde, certes ; mais aussi il se touche. » (Ramirez et Rolot, 1995 : 13). Toucher un tissage, c'est en éprouver, via les sensations tactiles, « la matière, le serrage, la distension, l'usure » (*ibid.*). Matière exclusive sinon dominante des fils de chaîne et des fils de trame, la laine est non seulement un matériau universel par excellence, mais encore le produit de l'une des activités économiques planétaires : l'élevage (nomade et sédentaire). Son maniement s'effectue en plusieurs étapes planétairement connues, allant du début de la tonte à la fin du tissage. En milieux amazighs et un peu partout dans le monde, la laine est triée, lavée, peignée, cardée, filée et teinte. De ces opérations, nous retenons, comme exemple, le filage et la teinture pour montrer l'universalité des techniques et outils de fabrication du tapis.

Le filage à la main, opération essentielle précédant immédiatement l'ouvrage de la teinture, faisait partie intégrante des tâches féminines ou était abandonné aux esclaves (*cf.* Camps-Fabrer, 1998 : 2839). En tant que besogne réservée aux femmes, il l'est toujours dans les milieux ruraux nord-africains. Et, de tout temps et en tous lieux, les fileuses de laine se servent d'un outil ancien et simple, le fuseau : baguette en bois, arrondie à une extrémité et pointue à l'autre. Sur le bout arrondi,

¹ Parue en quatre tomes (T.1, 1923 ; T.2, 1926 ; T.3, 1927 ; T.4, 1934), l'œuvre de P. Ricard s'inscrit dans le cadre du projet colonial : décrire et « améliorer » l'artisanat « indigène ».

on fixe la fusaïole ⵜⴰⴽⴰⴷⴰⵢⵜ *takcrirt* : objet discoïde de quatre à six centimètres de diamètre, lourd et troué au centre. Pouvant être en terre cuite, en verre, en pierre, en liège ou en bois, la fusaïole assure la rotation régulière du fuseau pendant que celui-ci tourne.

En Afrique du Nord, il existe deux sortes de fuseaux : un grand (50 à 60 cm) et un petit (25 à 30 cm) qu'on appelle en langue amazighe ⵜⴰⴽⴰⴷⴰⵢⵜ *izdi* et ⵜⴰⴽⴰⴷⴰⵢⵜ *tizdit* (diminutif d'ⵜⴰⴽⴰⴷⴰⵢⵜ). On utilise ⵜⴰⴽⴰⴷⴰⵢⵜ pour obtenir les fils de trame (gros et peu résistants) et ⵜⴰⴽⴰⴷⴰⵢⵜ pour réaliser les fils de chaîne (fins et solides)¹. Il serait réducteur de parler de l'utilisation du petit fuseau sans évoquer sa compagne habituelle, la quenouille ⵜⴰⴽⴰⴷⴰⵢⵜ *taṛuka* : tige de bois léger, de fêrle ou de roseau à diamètre et longueur variables (respectivement de 3 à 5 cm et de 50 à 70 cm), terminée à l'une des extrémités par une fente en forme de U ou de V. Le bout supérieur de cet outil n'est pas toujours fendu. Il peut être fourchu ou se terminer par un cône étroit ou un crochet quasi circulaire (Camps-Fabrer, *ibid.* ; Drettas, 1980 : 124). Cela dit, la technique du filage est relativement simple mais nécessite une certaine dextérité ; pour s'en rendre compte, il suffit de regarder attentivement une fileuse à l'œuvre.

Au moment de l'exécution, la quenouille – tenue sous le bras ou plantée dans la ceinture – reste immobile pendant que le fuseau transforme en fil résistant le flocon de laine placé à l'autre extrémité de la quenouille. Du flocon, la fileuse tire la quantité nécessaire de fibres par petites secousses en vue de constituer l'amorce d'un fil qu'elle attache à un petit fuseau. Ensuite, du pouce et de l'index gauche, elle étire la laine et, du pouce et de l'index droit, elle fait tourner le fuseau pour tordre les fibres distendues. Lorsque le fil confectionné atteint une certaine longueur, elle l'enroule autour du fuseau et reprend inlassablement les gestes opérés par la main gauche et la main droite. Dans le cas où le filage s'effectue au moyen d'un grand fuseau, la rotation s'obtient par frottement de celui-ci contre la cuisse. Evidemment, à bien y regarder, la raison de ces actes gestuels, à savoir le fait d'imprimer au fuseau le mouvement de rotation, n'est pas spécifique aux fileuses amazighes. Il s'agit là d'une action commune à toutes les opératrices du filage à la main ou, encore, d'un geste exécuté par les fileuses de toute la planète. On le sait : nulle torsion de fil sans rotation du fuseau. Ceci est un phénomène physique et, partant, universel.

Universellement, pour fabriquer un tapis, les tisseuses utilisent des fils de couleurs naturelles (blanche, brune, noire) ou/et des fils colorés de diverses teintes (bleue, jaune, orange, rose, verte...). Posé sur le sol ou pendu au mur, un tapis se regarde avant qu'il ne soit touché ou caressé. Et, au premier regard, on en voit non pas les motifs et la texture mais la teinte dominante : celle du fond. Ce n'est qu'ensuite que viennent la perception de la couleur des dessins et l'examen de leur géométrie. Qui dit couleurs du tissage dit teinture de la laine.

¹ Dans le Maroc central, le fil de trame se dit ⵜⴰⴽⴰⴷⴰⵢⵜ *xṛṛi* ; le fil de chaîne, ⵜⴰⴽⴰⴷⴰⵢⵜ *ustu*.

Dans les campagnes du Maghreb, berceaux de la production des différentes sortes de tapis amazighs, la teinture, à l'instar du filage et du tissage, incombe à la femme. Avant l'invasion des colorants synthétiques, dont le premier (la mauvéine) fut découvert en 1856 par un jeune chimiste anglais, William Henry Perkin (*cf.* Fues), les tisseuses maghrébines, afin de teindre les fils de laine prêts, se servaient des teintures naturelles d'origines végétale, animale et minérale. Aujourd'hui encore, ces teintures sont en usage un peu partout au Maroc, notamment dans le Grand Taznakht : région réputée pour ses tissages de haute laine¹. Elles sont extraites surtout des végétaux (coquelicot, curcuma, datte, genêt, grenadier, henné, luzerne, safran et autres espèces), au premier rang desquels se placent l'indigotier ⵎⵎⵉⵍ ⵏⵎⵉⵍ *nmilj* (arbuste cultivé dans la région de Zagora) et la garance ⵜⴰⵔⵓⵔⵉⵜ *tarubyta* (plante produite dans le territoire des Iznaguen)².

Pour un même but : l'extraction des principes colorants, les végétaux nommés ci-dessus sont presque tous utilisés au-delà des frontières nord-africaines. Citons-en quelques uns à titre illustratif. Source de diverses couleurs (jaune, verte, brune, grise et noire), la matière obtenue du grenadier (arbre se trouvant ici et là sur l'ensemble du territoire marocain), plus précisément de la peau des grenades et de l'écorce du tronc, des tiges et des racines, connaît une large utilisation en Afrique du Nord, en Asie centrale et au Mexique (Wald, 2009 : 52-53). La crocine, substance colorante jaune tirée des stigmates du safran, est usitée dans diverses civilisations et sociétés asiatiques, africaines et européennes (Palomares, 2015 : 10-13, 107). La teinture à l'alizarine (colorant rouge fourni par les racines de la garance) se pratique dans le nord de l'Afrique (du Maroc à l'Égypte), en Europe, au Moyen Orient, en Asie centrale, en Asie du Sud et en Asie de l'Est (Cuoco, 2009 : 26). Un dernier exemple : l'indigo, appelé aussi l'indigotine (teinture bleue issue des feuilles de l'indigotier), est connu à l'échelle du globe (Viel, 2005 : 329-330 ; Takawira-Nyenya et Cardon, 2005 : 108-109 ; Verhille, 2009 : 358-359)³. Ce qui vient d'être dit peut être encore appuyé par le propos suivant.

« Teintures et colorants naturels font partie intégrante du patrimoine mondial : l'utilisation de plantes (et, dans une moindre mesure, de coquillages marins et de coccidés) pour en extraire des couleurs est un domaine de savoirs que l'on retrouve dans toutes les civilisations » (Cardon *et al.*, 2010 : 17).

Revenons à l'échelle locale. Dans la région de Taznakht, le travail préparatoire des végétaux en vue d'en extraire la teinture s'effectue en trois phases principales. Une fois cueillies ou/et ramassées, les parties de plante à utiliser sont nettoyées, séchées et broyées. Le nettoyage consiste à les débarrasser des impuretés et parasites

¹ Nous tenons à rendre un grand hommage aux tisseuses de Taznakht pour avoir pu faire du tapis amazigh un produit de renommée mondiale et une fierté de l'artisanat marocain.

² Les informations concernant la préparation de la teinture végétale dans la région de Taznakht sont puisées dans le texte d'Ahmed El Khattabi (103-91 : 2011, الخطابي).

³ Des siècles avant l'ère chrétienne, atteste l'analyse d'objets archéologiques, la technique de teinture à l'indigo était pratiquée en Afrique de l'Est, en Égypte, au nord de l'Anatolie, dans les vallées de l'Euphrate et de l'Indus, au Caucase et en Autriche (Verhille, *ibid.* : 362-364).

pouvant altérer la couleur voulue. De même, pour ne pas en abîmer la matière colorante, on les fait sécher à l'abri du soleil et, afin de les tenir en état, on les conserve à l'écart de l'humidité. L'opération de broyage ou de pulvérisation, quant à elle, facilite leur dissolution et permet une extraction maximale de la matière tinctoriale. Le colorant s'extrait au moyen d'eau chaude, connue pour solubiliser un grand nombre de substances colorantes. On la met à chauffer au feu de bois dans un chaudron en cuivre ou une marmite en poterie et, quand elle atteint la température idéale, on y dissout le produit végétal broyé ou pulvérisé. Le ton souhaité étant obtenu, on plonge un écheveau de laine ou plus dans le bain de teinture en remuant constamment au début puis de temps à autre jusqu'à ce que les fils soient entièrement imprégnés.

Dans le cas des plantes comme la garance et le safran, on doit mordancer la fibre à colorer. Et cela, pour y fixer la matière tinctoriale et obtenir une teinture solide, bien résistante à la lumière et aux lavages. La technique du mordantage, souvent incontournable, consiste à appliquer un composé chimique (le mordant) sur le support devant recevoir le colorant et conserver la couleur. Les fils de laine sont mordancés avant ou pendant le bain de teinture. On utilise divers mordants : la chaux, le sel, la soude... et, principalement, l'alun ⵎⵔⵣⵉⵏ *azurif*. Le mordant n'est pas toujours une substance chimique. Il existe également sous forme de matière végétale, d'où l'appellation de « mordantage au tanin ». Les tanins sont des substances naturelles phénoliques, présentes dans les différents organes des végétaux : racines, écorces, tiges, feuilles, fruits, écales, etc.¹. Des végétaux comme, par exemple, l'acacia (Inde, Birmanie, Thaïlande...), le chêne (Afrique du Nord, Europe, Amérique du Nord...), le bancoulier (Indonésie, Malaisie, Tahiti...), le pistachier (Iran, Pakistan, Turquie...) et le sumac (Chine, Japon, Laos...)².

Pour illustrer l'opération du mordantage au tanin, nous nous contenterons d'un seul exemple : celui que nous connaissons de très près. Dans le groupe des Aït Bouhsine, composant l'un des vingt six douars de la commune rurale de Had Aït Mimoun (province de Khemisset), les tisseuses mordancent la laine avec du raisin qui n'a pas encore mûri, fort acide et très astringent. On l'appelle aussi raisin vert ou verjus. Ces deux appellations se traduisent dans les parlers du Maroc central par « ⵎⵔⵣⵉⵏ ⵎⵓⵎⵎⵓⵎ *aḍil asemmam*³ » et « ⵎⵔⵣⵉⵏ ⵎⵓⵎⵎⵓⵎ ». En tamazight des Aït Mimoun, lorsque le mot *asemmum* est employé dans le domaine de la teinture, il désigne exclusivement le raisin servant de fixateur pour le colorant.

¹ Pour plus de détails sur les propriétés et applications générales des tanins végétaux, cf. P. H. Pétard (1955 : 194-198) ; A. Sereme et al. (2010 : 24-26) ; H. Saad (2013 : 39-49).

² Voir P. H. Pétard (1951 : 259) ; W. M. Ciesla (2002 : 52 et ss.) ; J. Baron (2011).

³ *Asemmam* veut dire *acide*, *aigre* dans les diverses variantes de l'amazigh en Afrique du Nord (cf. Haddadou, 2007 : 195). Les mots *acidité* et *aigreur* sont rendus – au Maroc central – par le terme de *tasemmi* (*ibid.*) ; lequel terme signifie par extension l'odeur fétide de la sueur ou de l'alcool qui se dégage d'une personne.

Comme mordant, le verjus s'utilise frais écrasé ou sec broyé pour fixer la couleur rouge ou/et pour en rehausser l'éclat. Il se prépare de la manière suivante. Dans un récipient en aluminium, en cuivre ou en fer galvanisé de 5 à 10 litres (chaudron, fût, marmite, seau...), rempli d'eau portée à ébullition, la tisseuse verse les raisins verts, frais ou secs, et les laisse bouillir jusqu'à ce qu'ils soient ramollis. Lorsque le contenu brûlant devient tiède, elle le transvase dans un second récipient, sur le col duquel elle a placé un tissu filtrant. Puis elle remet le récipient sur le feu et, dès que le liquide filtré commence à frémir, elle y jette le produit tinctorial par petites doses en touillant régulièrement jusqu'à l'obtention de la couleur désirée. Une fois ce but atteint, elle considère alors le composé mordant-colorant comme prêt à l'emploi et entame l'immersion des écheveaux de laine dans le bain de teinture bouillant. Après avoir été teints, ils sont abondamment lavés à l'eau et au savon pour en enlever l'excès de colorant non fixé, puis séchés au soleil.

Vient alors la dernière phase du processus de fabrication, consacrée à une double opération : d'abord, l'installation des fils de chaîne sur le métier à tisser ; ensuite, le tissage à proprement parler, lequel prend plusieurs mois de travail. Noué ou tissé, le tapis frappe en premier lieu la vue et l'imaginaire par les couleurs et les motifs ; autrement dit, par l'aspect décoratif ou esthétique. Aspect qui semble avoir exercé une réelle fascination sur le peintre romantique français, Eugène Delacroix (1798-1863). Aussi ce maître du pinceau avait-il préconisé à de jeunes artistes « d'abandonner leurs pèlerinages à Rome et en Italie et d'embarquer comme moussaillons sur le meilleur des bateaux qui se présentait, en destination du pays berbère, où la tapisserie est le moyen d'expression artistique par excellence »¹.

De son côté, le célèbre architecte et artiste-peintre suisse naturalisé français en 1930, Ch.-É. Jeanneret-Gris (1887-1965), plus connu sous le pseudonyme de *Le Corbusier*, « enseigna notamment à ses disciples à l'école des Beaux Arts et d'Architecture cette théorie : "... faire comme les Berbères : allier à la géométrie la plus notoire fantaisie." » (Damgaard², 2008a). La « théorie » de Le Corbusier sous-entend l'esprit créatif et libre des Imazighen ; l'appréciation de Delacroix laisse entendre la haute valeur artistique du tapis amazigh. Ces témoignages d'importance non négligeable nous amènent au second point : l'existence de l'universel dans le tapis lui-même ; le tapis non en tant qu'objet d'usage quotidien ou signe de distinction sociale mais comme œuvre de création artistique.

Certes, l'artificité du tissage amazigh ne fait pas l'unanimité. Mais des spécialistes dans le domaine des beaux-arts (anthropologues, historiens, sociologues...) comme, par exemple, A. Amahan, B. Barbatti, F. Damgaard, A. Khatibi et P. Vandenbroeck, qui l'ont évalué à sa juste valeur, le tiennent pour une œuvre d'art à part entière. A titre indicatif, voici ce que F. Damgaard en dit : « beaucoup de femmes berbères ont

¹ E. Delacroix cité par A. Jürgen (2013 : 126).

² Frédéric Damgaard a séjourné pendant plusieurs années sur la côte atlantique du Sud marocain. Il est, entre autres, membre de l'Académie du Var à Toulon et de l'Académie des « Arts-Sciences-Lettres » à Paris, historien d'art, homme de terrain, découvreur de talents, collectionneur et galeriste.

"fait" des œuvres d'art magnifiques... sans le savoir. [Elles] ont reçu en héritage le "don" de tisser des œuvres d'art bien avant que l'on ait parlé d'art plastique moderne au Maroc. » (2008b : 24). Plus expressive encore est la citation suivante :

« Le regard réducteur qui est porté en général sur l'art amazigh est en réalité un refus total de le considérer comme tel, mais plutôt comme une manifestation d'une ruralité sans valeur artistique. Et pourtant les œuvres d'art ainsi rejetées sont aptes à provoquer des émotions comparables à celles qu'inspirent les œuvres d'art des plus grands maîtres de la peinture ancienne et moderne. » (2008c : 27).

De tels propos font figure d'argument démonstratif. Ils s'inscrivent dans la ligne des idées agitées, ici et là, sur l'apport des Amazighs au patrimoine civilisationnel et culturel du bassin méditerranéen afin que leur culture reprenne ses droits. Idées légitimes, dont l'élaboration et la diffusion demandent à être davantage renforcées. Autrement, il serait bien difficile de dissiper l'équivocité conceptuelle qui continue de peser lourdement sur la notion d'art lorsque celle-ci s'applique à la production des « artisans-artistes » dans le milieu rural des régions amazighes. En véritable amateur d'art, épris de la créativité des tisseuses de ces régions, F. Damgaard use de l'expression « tapis-tableaux »¹ dans le but de mettre en relief l'artisticité des tapis amazighs ou, tout au moins, de certains d'entre eux.

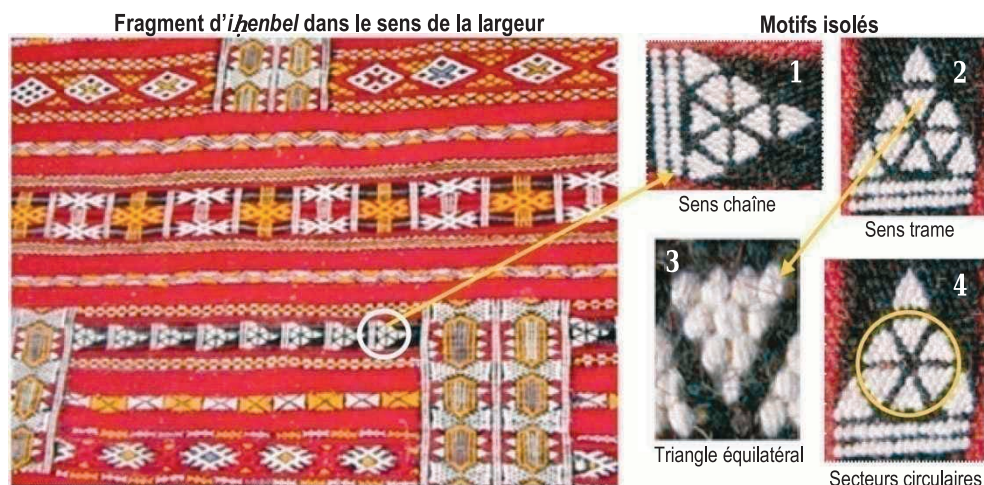
Admettre que le tapis amazigh participe des œuvres artistiques, c'est également lui reconnaître un caractère universel. Artisticité rime avec universalité, au propre et au figuré. En matière d'artisticité il y a une dimension d'universalité du seul fait que l'art est le propre de l'espèce humaine, un bien inhérent à toutes les sociétés. Le point de vue ainsi formulé sur le phénomène de l'art peut parfaitement être appliqué à l'aspect esthétique des produits du tissage traditionnel amazigh. Partie imposante de ces produits, le tapis, de quelque genre que ce soit, est l'espace où la tisseuse associe avec bonheur deux principes dissemblables, voire opposés : la *rigueur* et la *liberté* ; une rigueur habile dans l'exécution des figures géométriques et une grande liberté dans la disposition des motifs et l'utilisation des couleurs. Il convient de noter au passage que, dans toute opération artisanale ou artistique, la rigueur et la liberté sont pour ainsi dire les clefs de l'innovation et de l'inventivité. Cela étant posé, prenons comme exemple illustratif et pour référence le tapis des Zemmour, connu sous le nom d'ⵉⵎⵉⵔⵉⵢ *iḥenbel*.

Type représentatif de la production d'une vaste région du Maroc central, *iḥenbel* (*ḥanbel* حنبل en arabe), d'ordinaire tissé sur un fond rouge brique avec des motifs de couleurs diverses (blanche, jaune, noire, orange...), se distingue par un tissage très serré et résistant, à texture ferme et légère. On l'utilise comme couverture ou pour la décoration à l'occasion d'un événement privé (circoncision, mariage...) ou public (fête nationale, foire patronale...). Plus mince et moins lourd que ⵜⴰⵏⴰⵏⴰⵏ *tanakṛn* (tapis de haute laine au point noué), il se compose de bandes alternées d'inégale

¹ Le lecteur qui souhaite plus d'informations sur ce type de tapis, pourra consulter l'ouvrage précité (F. Damgaard, 2008b : 101-116).

largeur, unies et ouvragées. Les figures décoratives sont des motifs exclusivement géométriques (abstraits)¹, exécutés avec une grande précision.

Il n'est pas besoin d'être un fin observateur pour constater que les figures ornant les tissages amazighs sont d'une remarquable régularité géométrique et ce, quelles qu'en soient la forme (quadrilatérale ou triangulaire), la dimension (infime ou éminente) et l'orientation (horizontale, oblique ou verticale). En voici un motif qui n'est bien entendu qu'un exemple parmi tant d'autres, tissé avec du fil blanc sur un fond noir et produit en série sur une bande horizontale (fragment ci-dessous). Pour mieux en apprécier la géométrie et le composé, ce motif doit être isolé et regardé ou examiné non pas dans le sens de la longueur (sens chaîne) du tissage mais dans le sens de sa largeur (sens trame).



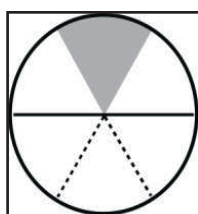
Orienté dans le sens *trame*, le dessin pris pour illustration apparaît nettement sous la forme d'un triangle bordé, par le bas, de deux lignes horizontales et parallèles (*fig. 2*). La précision géométrique y est visible, frappante ; mieux encore, elle est prouvée par un argument d'ordre mathématique, à savoir les mesures de la base (3 cm), de la hauteur (3,5 cm) et de chacun des côtés latéraux (4 cm). De telles mesures se vérifient aussi pour les huit autres figures similaires, majoritairement situées à gauche de celle entourée en blanc. Elles révèlent également que chacune de ces figures est un triangle isocèle, composé de neuf petits triangles dont six sont disposés de manière à ce qu'ils forment un disque à secteurs de valeur égale², circonscrit par les trois triangles restants. Un disque avec centre, diamètres et arcs mais qui ne se laisse pas facilement décrypter au premier coup d'œil au moment de la contemplation du tissage. Pour le mettre en évidence, nous y avons superposé un cercle de couleur différente (*fig. 4*). Celui-ci en indique tout net la circonférence

¹ Les motifs analogiques ou figuratifs (oiseau, théière, tente...), très peu nombreux, se trouvent dans les tapis noués (*tanakru* ou *takdift* + ⵓⵔⵉⵎⵉⵏⵉⵔ).

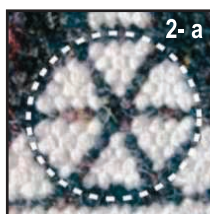
² Lesdits secteurs circulaires sont équilatéraux : leurs côtés sont constitués chacun de quatre points tissés (fig. 3) et mesurent 7 mm.

et en fait ressortir clairement la droiture des lignes (rayon et diamètre) et la symétrie des secteurs circulaires.

A ce stade d'analyse, une remarque importante s'impose avec force : la réalisation des secteurs circulaires, vides ou pleins, ne s'opère pas de la même façon dans le tissage et le dessin. Si on veut produire sur du papier un disque semblable à celui de la figure ci-dessous (2- a, sens trame), on doit d'abord dessiner un cercle puis en tracer le diamètre horizontal pour avoir deux demi-cercles. Ensuite, on divise l'arc de chaque demi-cercle en trois secteurs d'aires équivalentes ; le tout constitue alors un disque en six parties égales (fig. 1). S'agissant cependant du tissage, le processus s'inverse complètement. Les secteurs du disque sont réalisés en premier, point par point en partant du bas vers le haut (sens chaîne, fig. 2- b). Quant à sa circonférence, elle ne se profile qu'en dernier lieu, c'est-à-dire après que soient élaborés les quatre premiers points du triangle situé en haut à gauche (fig. 2- b).



1. Secteurs dessinés



2. Secteurs tissés



La différence entre un disque dessiné et un disque tissé peut être expliquée comme suit. En dessin, on travaille sur un matériau déjà existant : le papier ou toute autre surface plane, indépendamment de la création du dessinateur ; en tissage au contraire, on crée soi-même son propre support de travail (la texture) à mesure que les fils de trame s'ajoutent l'un à l'autre et les motifs prennent forme. Si le dessinateur et la tisseuse procèdent de manière différente, voire opposée pour élaborer des secteurs circulaires ou autre forme géométrique, tous deux sont en revanche conduits à faire usage du calcul : principe élémentaire, fondamental et universel de la précision en géométrie. En somme, afin de réaliser un cercle ou un triangle, le dessinateur se sert des instruments de mesure (règle, rapporteur, compas...) ; la tisseuse, connue pour opérer sans plan préétabli et pour l'inhérence de l'abstraction artistique aux motifs géométriques de son ouvrage, entrelace les fils de trame et les fils de chaîne de sorte à former des lignes en pointillés (horizontales, obliques et verticales), dont l'agencement produit des figures plus complexes et le nombre de points tissés sert à en mesurer la longueur souhaitée. Ajouter un fil à un autre, c'est les additionner. Toutefois, l'addition, concept arithmétique de base proprement universel, n'est pas la seule opération à intervenir dans l'élaboration des motifs. La symétrie axiale de ces derniers, tout comme l'harmonie décorative du tapis et la structuration spatiale du tissage, requiert également la soustraction, la multiplication et la division (cf. M. Naji, 2009 : 18-20).

Dans le tissage ci-contre (photo tirée de l'ouvrage de F. Ramirez et Ch. Rolot, *op. cit.* : 188), la symétrie axiale des motifs fait défaut alors qu'elle constitue l'une des

principales normes de confection des tapis de la région où il a été fabriqué. A maintes reprises, sur des souks et en domiciles, nous avons été témoin de situations où des tisseuses expertes, fortement attachées au style des figures symétriques ou habituées tout simplement à les confectionner, jugent l'absence de symétrie comme un signe de gaucherie ou un manque d'expérience. Sur le contenu graphique de ce même tissage, les auteurs précités écrivent : « il y a dans ce *Zemmour*, non structuré par les quadrillages habituels, une violence explosive : les motifs, dispersés sur le champ, figurent une sorte de déflagration. » (*ibid.* : 189). F. Damgaard l'aurait très probablement classé parmi les tissages qu'il appelle *tapis-tableaux*. Pour notre part, nous y voyons une liberté extrême quant à la répartition des dessins.



Liberté extrême de répartition des motifs

Extrême, la liberté de répartir les motifs de ce tapis noué (*tanakra*, 250 x 180) l'est par rapport à la liberté de disposition ordinaire ; disposition qui donne l'illusion de la monotonie ou de la ressemblance. Effectivement, à première vue, l'organisation spatiale d'un tissage de type *iḥenbel*, doté d'une structure ornementale simple ou complexe, apparaît identique à celle des tapis de la même espèce ; l'œil n'en capte que les traits saillants, c'est-à-dire la gamme des couleurs dominantes et l'ensemble des bandes horizontales — unies et ouvrees. Un tapis peut ressembler énormément à un autre, mais sans pour autant en être la réplique exacte. Ce genre de tissage renferme une variation d'assemblage et de corrélation¹ des motifs si importante qu'il est bien difficile d'en trouver deux pièces qui soient exactement pareilles. Dans chaque exemplaire, les zones ouvragées ont la particularité de contenir moult nuances et, donc, de différer en tout ou en partie les unes des autres. Afin de s'en apercevoir, il suffit qu'on y promène un regard attentif et scrutateur.

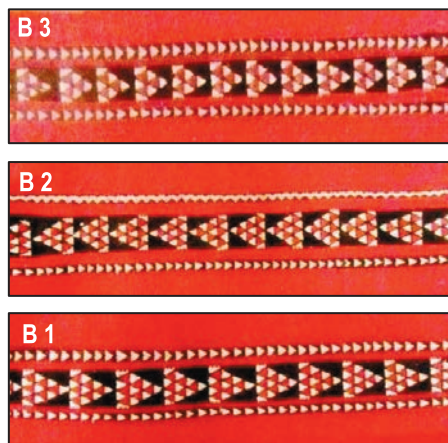
¹ Les mots *assemblage* et *corrélation* sont employés ici au sens de Ph. Kitcher, que M. Naji résume en ces termes : « Ranger [assembler] des objets en groupe implique de les séparer d'autres objets en leur attribuant une position spatiale distincte ; corréler des objets signifie les placer côte à côte, au-dessus ou au-dessous d'autres objets. » (*art. cit.* : 86).

La grande liberté de disposer les dessins se reflète dans les tapis à figures abstraites, même dans les plus simples – au point de vue graphique – tel que l'*iħenbel* ci-après. En scrutant ce dernier, on ne manquera pas de découvrir que les bandes ornées de triangles, pour s'en tenir au motif géométrique repris plusieurs centaines de fois¹ et orienté dans des sens opposés, sont semblables et symétriques mais aussi distinctes. Elles sont isolées des bandes unies par des lignes parallèles construites, à une seule exception, avec le motif en question ; des lignes qui les mettent en relief et font partie intégrante de leur espace. Chacune de ces bandes diffère des deux autres par un détail au moins ; B3 par la taille du dessin principal produit en série (un grand triangle composé de 9 petits triangles²), B2 par l'orientation des figures centrales et la parallèle supérieure (ligne brisée) et B1 par la contraction des motifs de la parallèle inférieure et la rupture du dernier des triangles principaux, à droite.



Liberté ordinaire de disposition des motifs

Le décor de ce petit *iħenbel* Zemmour (146 x 80), en raison, d'une part, du double cadre limité par des lignes brisées d'inégale épaisseur et, d'autre part, des motifs placés à l'extérieur des listels rompant la continuité des bandes horizontales, donne l'impression que les bandes ainsi rompues en recouvrent d'autres, créant de la sorte un effet d'ombre et de reflet ou de deux plans superposés à superficie différente.



Fragments des bandes inférieure, médiane et supérieure, ornées de triangles rouges et blancs et bordées par deux parallèles.

¹ A elles seules, les bandes retenues comme exemple comptent un total de 505 petits triangles, répartis de la manière suivante ; la bande inférieure : 188, la bande médiane : 191 et la bande supérieure : 126.

² Les grands triangles de B1 et de B2, excepté deux cas (l'un à droite de la bande d'en bas, l'autre à gauche de la bande du milieu), comprennent chacun 16 petits triangles.

Le principe de la liberté, conjugué avec virtuosité à celui de la rigueur, se manifeste autant, sinon davantage, dans le maniement des couleurs. Constituant essentiel de la matière assurant l'équilibre, l'harmonie et l'unité de la composition ornementale d'ensemble, la couleur s'utilise indépendamment de la forme. En d'autres termes, la couleur du motif ne correspond pas à celle de la chose (animal, objet...) que le motif exprime ou symbolise. Les figures suivantes, de même que la totalité des motifs géométriques, peuvent, selon le choix de la tisseuse, revêtir chacune toutes les couleurs usitées pour les tapis amazighs de tous les territoires du nord de l'Afrique. Ces figures, en partant de la gauche, se nomment, dans le langage des tisseuses de la région des Zemmour, ⵜⴰⵏⵏⵉⵙⵉⵔⵜ *ta awl llit* (araignée), ⵜⴰⵏⵏⵉⵙⵉⵔⵜ *tafrut* (sabre, épée) et ⵜⴰⵏⵏⵉⵙⵉⵔⵜ *tašiwant* (buse féroce¹).



Prenons le cas de la figure la plus simple : *tašiwant*, formée par une double paire de traits parallèles, obliques et croisés. Dans les tapis que nous avons examinés, nous avons relevé, pour la figure concernée, neuf couleurs : blanche, bleue, jaune, noire, orange, rose, rouge, verte et violette. Or, l'espèce de rapace que représente ce motif, la plus fréquente dans la région susdite, présente un plumage majoritairement roux. L'indépendance entre *tašiwant*-motif et *tašiwant*-oiseau s'observe non seulement au niveau de la couleur, mais aussi de la forme. L'apparence de la figure du losange à pointes inachevées est loin de faire penser à l'aspect de la buse féroce. A elle seule, l'observation ne permet pas de conclure à la symbolisation de celle-ci par celle-là ; d'où le recours au lexique des tisseuses qui, dans leur langue, utilisent des noms figuratifs pour des dessins géométriques. Pour le dire autrement, un dessin géométrique ayant un nom est, aux yeux des tisseuses de toute une région, une représentation abstraite d'une chose concrète (oiseau, objet, insecte...) ². Une représentation non-figurative qui, pour reprendre l'essentiel d'une remarque de F. Ramirez et Ch. Rolot faisant allusion à la peinture abstraite, « ne participe pas nécessairement du phénomène de dérééllisation négative qu'implique si souvent en Occident le terme d'abstraction. » (*op. cit.* : 74).

¹ La buse féroce (*Buteo rufinus*), oiseau de proie diurne, se nourrit de rongeurs, de reptiles et d'autres petits mammifères. Pour chercher sa nourriture, elle s'envole, prend de l'altitude et, la tête au vent, se met à planer en effectuant des cercles, les ailes tendues.

² « Les noms que les motifs portent, écrit Bruno Barbatti, ne nous révèlent rien du sens authentique des symboles, ni ceux dont se servent les noueuses pour désigner les motifs, ni ceux que la littérature spécialisée a repris ou créés. Ils aident juste à faciliter la communication. Des désignations telles que "peigne", "tortue" [...] peuvent changer d'une tribu à l'autre » (2006 : 18). Excepté ce dernier propos, que nous partageons volontiers, le regard de B. Barbatti nous paraît un peu réducteur ; du symbole, il ne retient que la dimension collective. Après tout, un symbole peut tout aussi être valable pour une seule personne (la tisseuse, dans le cas présent). C'est d'ailleurs ce qu'on appelle, en sémiotique, « la valeur symbolique individuelle ». Aussi l'explication du motif de *tašiwant*, par exemple, devrait-elle partir du comportement de ce rapace (ou de la charge symbolique qu'on lui attribue localement) pour pouvoir y cerner ce qu'il (elle) a de commun avec l'activité de la tisseuse.

En matière de couleur et de forme, le tapis amazigh, au cours des trois premiers quarts du siècle écoulé, a constitué une source cruciale d'inspiration pour une pléiade d'artistes-peintres occidentaux du mouvement abstrait, dont certains – tels que Monica Bella Broner, Ellsworth Kelly, Olivier Mosset et Barnett Newman – ont acquis une célébrité mondiale¹. Mais celui parmi eux, qui s'en a été le plus émerveillé, le plus inspiré et le plus imprégné, est le peintre et graphiste allemand, Paul Klee (1879-1940), que les historiens et critiques d'art considèrent comme l'un des fondateurs de l'art abstrait, au côté du peintre et graveur russe, le Moscovite Wassily Kandinsky (1866-1944)². Pendant le séjour qu'il effectue du 8 au 19 avril 1914 en Tunisie avec ses compagnons August Macke et Louis Moilliet, P. Klee, le jeudi 16 du même mois, couche sur son journal de voyage ces mots limpides qui deviendront légendaires dans l'histoire de la peinture :

« J'abandonne maintenant le travail. L'ambiance me pénètre avec tant de douceur que sans plus y mettre de zèle, il se fait en moi de plus en plus d'assurance. La couleur me possède. Point n'est besoin de chercher à la saisir. Elle me possède, je le sais. Voilà le sens du moment heureux : la couleur et moi sommes un. Je suis peintre. »

Expression fixatrice d'une expérience initiatique intense, ce court passage renaît, en totalité ou en partie, sous la plume de la majorité des participants au colloque – *La Tunisie de Paul Klee* – organisé le 10 avril 2014 à Tunis, à l'occasion du centenaire du voyage de Klee, Macke et Moilliet. Un voyage que l'on tient pour un événement déterminant dans l'histoire de l'art tant au niveau européen qu'au plan universel. Un voyage où, ressort-il de cette rencontre entre historiens de l'art, esthéticiens et écrivains, a eu lieu la révélation chromatique de P. Klee : elle a jailli du contact de l'œil perspicace du peintre avec la structure ornementale des tapis amazighs. Outre la couleur, ce peintre de renom emprunte aux tapis en question, et surtout au tissage « à base de figures géométriques simples [...] le principe des "carrés magiques", propice à une infinité d'interférences mathématiques » (A. Nadau, 2014 : 40).

Dans sa « Confession créatrice », parue en 1920 à Berlin, P. Klee déclare : « L'art ne reproduit pas le visible, il rend visible ». Tenant lieu de manifeste en faveur de l'art moderne, ce célèbre propos s'applique parfaitement à la question qui nous occupe ici : la dimension cachée des tapis à dessins non-figuratifs. Paul Klee et tous les artistes-peintres de la tendance abstraite, qui se sont inspirés des tissages amazighs des différentes régions de l'Afrique du Nord, ont rendu visible l'immense habileté technique des tisseuses à utiliser harmonieusement les formes et les couleurs dans un esprit d'abstraction étonnant. Autrement dit, les productions de ces artistes-

¹ Voir A. Jürgen (*op. cit.* : 14, 20, 43, 47, 63-65, 67-73).

² W. Kandinsky s'est rendu en Tunisie neuf ans avant P. Klee (du 25-12-1904 au 5-04-1905) et a été, lui aussi, fasciné par les tapis aux motifs géométriques, entre autres produits « de l'art des Berbères » (Damgaard, 2008b : 296). Dans les années 1920, ces peintres ont tous deux mis leurs compétences au service de la prestigieuse école d'art et d'architecture allemande, le Bauhaus, née à Weimar en 1919. Partant du principe que le savoir-faire artisanal se trouve à la base de toute activité artistique, cette école, répartie en ateliers placés chacun sous la responsabilité d'un artiste et d'un maître artisan, s'employait à rapprocher les arts et l'artisanat (S. Lemoine, 2013).

peintres, inspirées des tissages aux figures géométriques, ont pu rendre visible une double réalité : d'un côté, la manière des tisserandes de penser, de structurer et de concevoir les composants abstraits (universels) du tapis ; de l'autre, la contribution appréciable de ces artisanes par l'esthétique de leurs œuvres à l'enrichissement de la production artistique mondiale. Une esthétique dont le trait distinctif principal est, soulignent Ramirez et Rolot, « la création d'une *continuité dans la rupture*. » (*op. cit.* 80). Et nos auteurs de préciser :

« Les pointes des triangles ne s'achèvent pas, les chevrons sont parfois simplement suggérés, mais le raccord se fait quand même au-delà du listel d'interruption, sur un autre mouvement lui-même inachevé. » (*ibid.*).

Un dernier mot pour conclure. De même qu'il caractérise l'esthétique amazighe, le phénomène de « la création d'une continuité dans la rupture » peut qualifier une seule figure géométrique ; par exemple, le motif dit ⵜⴰⵛⵉⵡⴰⵏⵜ *taṣiwant* (buse féroce), soit un losange aux quatre extrémités continues ou inachevées (*supra* : 43). Rappelons que ce motif d'apparence simple se trouve dans le tatouage et le tissage mais aussi sur des produits de céramique, de menuiserie et de poterie. Il fait partie des dessins ornant le dernier-né des billets de 100 dirhams, émis par Banque Al-Maghrib. Son utilisation dans divers domaines et sa présence sur différents objets, attestées un peu partout en Afrique du Nord, signifient qu'il appartient à un fonds culturel qui déborde les frontières nationales.

Par ses extrémités ininterrompues ou, plus précisément, ouvertes chacune dans la direction de l'un des quatre points cardinaux, le motif de *taṣiwant* n'est pas sans évoquer l'esprit d'ouverture de la culture qui le porte en son sein depuis des temps immémoriaux. On sait que la culture amazighe a continuellement été ouverte et continue de s'ouvrir sur les cultures avec lesquelles elle était/est en relation. On sait également qu'elle a, en vertu de sa remarquable résilience, tenu le coup face à des cultures hégémoniques dont certaines ont disparu. Elle vit encore et sa vitalité est visiblement le corollaire direct d'une résistance à portée transcontinentale ; une résistance parfois active, parfois passive mais toujours efficiente. La mise en valeur de ces faits et d'autres réalités amazighes valorisantes, au premier plan desquels nous plaçons la dimension universelle des pratiques culturelles locales, nous paraît être un moyen efficace pour mieux valoriser l'apport des Imazighen au patrimoine culturel de l'humanité. Une telle valorisation, parce qu'elle agit autant sur la pensée individuelle que sur la pensée collective à titre de principe libérateur d'énergie créatrice, ne peut que les inciter à s'employer activement dans la promotion totale de leur propre culture.

Références bibliographiques et webographiques

ÂÏT LEMKADEM Y. (2001), « Images de la résistance à travers la poésie berbère », Communication au colloque international : *La guerre/la représentation de la guerre*, organisé les 25, 26 et 27 octobre 2001, par l'E. N. E. S. de Meknès.

- AQUARON M. (2008), « Dernières nouvelles d'Ötzi, l'homme des glaces », www.hominides.com/html/ancetres/otzi3.php (consulté le 28-10-2014).
- BARBATTI B. (2006), *Tapis berbères du Maroc. La Symbolique, origines et signification*, Paris, ACR Edition Internationale.
- BARON J. (2011), « La fixation des colorants sur les fibres textiles », webpeda.ac-montpellier.fr/wspc/ABCDORGA/.../TEINTURES.htm, site de l'Académie de Montpellier, *Sciences Physiques et Chimiques* (consulté le 30-09-2015).
- BELHASSEN B. (1976), « Le tatouage maghrébin », *Communication et langages*, n°31, Paris, Armand Colin, p. 56-67.
- BERTHOLON L. et CHANTRE E. (1913), *Recherches anthropologiques dans la Berbérie orientale : Tripolitaine, Tunisie, Algérie*, Lyon, A. Rey Imprimeur-Editeur.
- BOUTEILLER M. (1953), « Le tatouage : techniques et valeur sociale ou magico-religieuse, dans quelques sociétés d'Indochine (Laos, Siam, Birmanie et Cambodge) », Paris, *Bulletins et Mémoires anthropologiques de Paris*, T. 4, fasc. 5-6, p. 515-534.
- BONS G.-F. (1933), « Tatouages berbères du Moyen Atlas », Casablanca, *Revue Nord-Sud*, n° spécial (Les Arts Indigènes), p. 26.
- CAMPS G. (1982), « Le cheval et le char dans la préhistoire nord-africaine et saharienne », in *Actes du colloque : Les chars préhistoriques du Sahara : archéologie et techniques d'attelage*, Aix-en-Provence, Maison de la Méditerranée, p. 9-22.
- CAMPS-FABRER H. (1998), « Filage (fusaïole, fuseau) », *Encyclopédie berbère*, Vol. XIX, Aix-en-Provence, Édisud, p. 2839-2845.
- CARDON D. et al. (2010), « Plantes tinctoriales des traditions et sociétés du Pacifique : de la sauvegarde des savoirs aux nouvelles perspectives d'application », Metz, *Ethnopharmacologia*, n° 46, p. 17-23.
- CIESLA W. M. (2002), *Non-wood forest products from temperate broad-leaved trees*, Rome, F.A.O.
- CUOCO G. (2009), *Etude chimique et caractérisation de principes colorants historiquement employés dans l'impression des indiennes en Provence*, Thèse de doctorat en chimie, Avignon, Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse.
- DAMGAARD F. (2008a), « Les travaux des tisserandes berbères sont des œuvres d'Art à part entière », Entretien réalisé par Ouafaâ Bennani, *Journal le Matin*, (17 décembre 2008).
- DAMGAARD F. (2008b), *Tapis et tissage. L'Art des femmes berbères du Maroc*, Casablanca, La Croisée des Chemins.
- DAMGAARD F. (2008c), *Couleurs berbères. D'Essaouira à Agadir*, Casablanca, La Croisée des Chemins.
- DARWIN Ch. (1891), *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, traduit de l'anglais par E. Barbier d'après la seconde édition anglaise (1874), Paris, C. Reinwald & C^{ie}, 3^e éd.
- DELAUNAY A., « Cercle, symbolisme », www.universalis.fr/encyclopedie/cercle-symbolisme/ (consulté le 8 mai 2015).
- DRETTAS G. (1980), *La mère et l'outil. Contribution à l'étude sémantique du tissage rural dans la Bulgarie actuelle*, Paris, SELAF.

- DUHAUT C. (2008), *Piercings, tatouages et autres modifications corporelles : liens avec la santé et approche du pharmacien d'officine*, Thèse de doctorat, Nancy, Faculté de Pharmacie.
- ERIKSON Ph. (1986), « Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano : la belliqueuse quête du soi », Paris, *Journal de la Société des Américanistes*, T. LXXII, p. 185-210.
- ELMANDJRA M. (2003), *Humiliations à l'ère du méga-impérialisme*, Rabat, Najah Eljadida.
- FUES D. « Colorants », www.universalis.fr/encyclopedie/colorants/ (consulté le 24 juillet 2015).
- GRAVEN J. (1962), *L'argot et le tatouage des criminels*, Neuchâtel (Suisse), Ed. de la Baconnière.
- GSELL S. (1927), *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, T. VI, Paris, Ed. Hachette
- HADDADOU M. A., (2007), *Dictionnaire des racines berbères communes*, Tizi-Ouzou, Haut Commissariat à l'Amazighité.
- HERBER J. (1922), « Tatouages du pubis au Maroc », *Revue d'Ethnographie et des traditions populaires*, n° 9, Paris, E. Larose, p. 37-47.
- HERBER J. (1923), « Tatouage du pied au Maroc », Paris, *L'Anthropologie*, T. XXXIII, p. 87-102.
- HERBER J. (1927), « Origine et signification des tatouages marocains », Paris, *L'Anthropologie*, T. XXXVII, p. 517-525.
- HERBER J. (1931), « Les tatouages nord-africains sont-ils bleus ou verts ? », Alger, *Revue Africaine*, n° 72, p. 67-77.
- HERBER J. (1946), « Les tatouages de la face chez la Marocaine », *Hespéris*, T. XXXIII, Paris, E. Larose, p. 323-351.
- HERBER J. (1947), « Le tatouage du dos au Maroc », Alger, *Revue Africaine*, n° 91, p. 118-122.
- HERBER J. (1949), « Les tatouages du cou, de la poitrine et du genou chez la Marocaine », *Hespéris*, T. XXXVI, Paris, Larose, p. 333-345.
- HERBER J. (1951), « Les tatouages des bras de la Marocaine », *Hespéris*, T. XXXVIII, Paris, Larose, p. 299-325.
- JÜRGEN A. (2013), « Magiciennes de la laine. Moroccan Carpets and Twentieth-Century Painting », in *Marokkanische Teppiche und die kunst der moderne* (Tapis marocains et art moderne), Stuttgart, Arnoldsche Art Publishers, p. 99-121.
- KAJJOU N. (2001), « Les oubliées de la société et le tapis du Moyen Atlas marocain », Ottawa, *Revue d'histoire de la culture matérielle*, n° 53, p. 28-38.
- LAOUST-CHANTREAUX G. (1990), *Kabylie côté femmes. La vie féminine à Aït Hichem, 1937-1939*, Aix-en-Provence, ouvrage posthume, IREMAM & Edisud.
- LEMOINE S. (2013), « Bauhaus », <https://archistart9.files.wordpress.com/2013/03/bauhaus.pdf>
- LEMONNIER P. (1992), « Technique », in P. Bonte et M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., 2^e éd., p. 697-698.
- LEVI-STRAUSS C. (1973), *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.
- MALTE-BRUN M. (1811), « Sur le Tatouage en général, et particulièrement sur celui des Insulaires de Noukahiva », in *Annales des voyages de la géographie et de l'histoire*, T. IV, Paris, Ed. F. Buisson, p. 257-270.

- MARCHAL J. (2004), « Symbolisme du cercle », lemondeduyoga.org/la-vie-du-yoga/symbolisme-du-cercle/ (consulté le 09-06-2015).
- MAUSS M. (1985), « Les techniques du corps », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/P.U.F., p. 363-386.
- MAMMERI M. (2001), *Poèmes kabyles anciens. Textes berbères et français*, Paris, La Découverte & Syros.
- MÜLLER E. (2012), *Poétique du « sauvage ». Une pratique du tatouage dans le monde contemporain*, Thèse de doctorat, Strasbourg, Université de Strasbourg.
- NADAU A. (2014), « Klee et le tapis tunisien », in Actes de colloque *La Tunisie de Paul Klee*, http://www.goethe.de/ins/tn/pro/La_Tunisie_de_Paul_Klee_ColloqueAvril2014.pdf.
- NAJI M. (2007), « Valeur des tapis marocains : entre productrices d'artisanat et marchands d'art », Paris, *Cahiers du Genre*, n° 43, p. 95-111.
- NAJI M. (2009), « Le fil de la pensée tisserande », *Techniques & Culture* [En ligne], 52-53 | 2009, mis en ligne le 01 août 2012, consulté le 11 novembre 2016. URL : <http://tc.revues.org/4826> ; DOI : 10.4000/tc.4826.
- PALOMARES C. (2015), *Le safran, précieuse épice ou précieux médicament ?*, Thèse de doctorat, Nancy, Université de Lorraine, Faculté de Pharmacie.
- PAQUET D. (2015), « Tatouage », www.universalis.fr/encyclopedie/tatouage, (consulté le 20-02-2015).
- PELAUDEIX C. (2007), *Art Inuit. Formes de l'âme et représentations de l'être*, Grenoble, Editions de Pise.
- PETARD P. H. (1955), « Les plantes tinctoriales polynésiennes », *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée*, vol. 2, n° 3-4, Paris, p. 193-199.
- PUDLOWSKI Ch. (2012), « Des tatouages pour se souvenir de l'Holocauste », www.slate.fr/lien/62589/tatouages-israel-holocaust, (consulté le 08-04-2015).
- PRATTE A. (2007), *Émergence et implications sociales du tatouage au Japon pendant Edo : étude de cas de l'irebokuro et de l'horimono*, Mémoire de Maîtrise, Université de Montréal.
- RAMIREZ F. et ROLOT Ch. (1995), *Tapis et tissages du Maroc*, Paris, ACR Edition, collection PocheCouleur.
- RENAUT L. (2004), « Les tatouages de Ötzi et la petite chirurgie traditionnelle », Paris, *L'Anthropologie*, 108 (1), p. 69-105.
- RENAUT L. (2008), « Le tatouage féminin dans les sociétés anciennes et traditionnelles : beauté, sexualité et valeur sociale », <http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00275248>, (consulté le 13-10-2014).
- REZZOUG L. (2013), « Ces jeunes Israéliens qui se font tatouer le numéro de déportation de leurs grands-parents », www.huffingtonpost.fr/.../ces-jeunes-israeliens-tatouage-tatouer, (consulté le 08-04-2015).
- RIVIERE Th. & FAUBLEE J. (1942), « Les tatouages des Chaouia de l'Aurès », Paris, *Journal de la Société des Africanistes*, T. 12, p. 67-80.
- SAAD H. (2013), *Développement de bio-composites à base de fibres végétales et de colles écologiques*, Thèse de doctorat en chimie, Pau, Université de Pau et des Pays de l'Adour.
- SEREME A. et al. (2010), « Anatomie et concentration des tanins des plantes tannifères du Burkina Faso », *Ouagadougou, Journal des Sciences*, Vol. 10, n° 2, p. 24-32.

SEVERI C. (1992), « Anthropologie de l'art », in P. Bonte et M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., 2^e éd., p. 81-85.

TAÏFI M. (1991), *Dictionnaire tamazight-français (Parler du Maroc central)*, Paris, L'Harmattan-Awal.

TAKAWIRA-NYENYA R. et CARDON D. (2005), « Indigofera tinctoria », in *Ressources végétales de l'Afrique tropicale 3. Colorants et tanins*, Wageningen (Pays-Bas), Fondation PROTA, p. 107-113.

TETE C. (2013), « Le tatouage commémoratif : quand le tatouage rend hommage à un être cher décédé », vigipallia.soin-palliatif.org, (consulté le 03-04-2015).

TORGA M. (1986), *L'universel, c'est le local moins les murs : Trás-os-Montes*, traduit du portugais par C. Cayron, Bordeaux, William Blake

VERHILLE B. (2009), « Les plantes tinctoriales, leurs applications thérapeutiques aux époques antiques. Le cas particulier des *Isatis* », Paris, *Histoire des Sciences Médicales*, T. XLIII, n° 4, p. 357-367.

VIEL C. (2005), « Colorants naturels et teintures du XVII^e siècle à la naissance des colorants de synthèses », Paris, *Revue d'histoire de la pharmacie*, n° 347, p. 327-348.

WALD E. (2009), *Le grenadier (Punica Granatum): Plante historique et évolutions thérapeutiques récentes*, Thèse de doctorat, Nancy, Université Henri Poincaré – Nancy 1, Faculté de Pharmacie.

إبن منظور (1956)، لسان العرب، الجزء الثاني عشر، دار صادر، بيروت.

الإمام البخاري (2006)، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وأيامه، مكتبة الرشد-ناشرون، الرياض.

الخطابي أحمد (2011)، الصناعة التقليدية بمنطقة تازناخت وإشكالية التنمية: قطاع الزراعي نموذجاً. دراسة سوسيولوجية ثقافية لمنظومة الإنتاج، بحث لنيل شهادة الماستر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير.

شفيق محمد (1993)، المعجم العربي الأمازيغي، الجزء الأول والجزء الثالث، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط.

La politique indigène en milieu amazigh sous le protectorat français : fondements et enjeux politico-militaires

Mbark WANAIM
CEAS-IRCAM, Rabat

Au lendemain de la signature du traité de Fès en 1912 : texte fondateur du protectorat sur le Maroc, la France met en place des structures administratives et militaires pour renforcer le Makhzen. Afin de sortir ce pays de l'instabilité politique qui le gangrenait depuis fort longtemps, le protectorat, fidèle à sa démarche coloniale, puise dans l'expérience qu'il a acquise en d'autres colonies les réformes jugées appropriées. Cependant, la réussite des réformes ne peut aboutir qu'après avoir résolu le problème de l'instabilité politique. D'où la nécessité d'organiser des expéditions contre les tribus lui étant hostiles. Une étape qui allait, dans le cadre de l'esprit de l'article 2 du traité, conduire le protectorat à mener, entre 1912 et 1934, de grandes opérations militaires, dites de « pacification », pour soumettre les tribus opposées à la fois au protectorat et au Makhzen. Croyant pouvoir investir le territoire tribal amazigh grâce à l'avantage militaire décisif dont il disposait, le protectorat organise des expéditions à son encontre. Résultat : partout où ses troupes coloniales se déploient, les tribus leur livrent une résistance farouche. Et les cas de cet état de fait ne cessent de se reproduire tout au long de la période de « pacification ». C'est au piémont du Moyen-Atlas que le protectorat, à partir de 1913, a été, pour la première fois, confronté à cette résistance inattendue. Ainsi, l'accrochage violent qu'il croyait éphémère, et qui s'est déroulé le 5 juin 1911 près du village de Bhalil, lors duquel les Aït Ndir et les Aït Youssi ont livré une véritable bataille rangée aux troupes françaises¹ est loin d'être un cas isolé. Accrochage qui déclenche le début d'un long conflit armé et couteux tant pour les tribus que pour le protectorat. Dans le Moyen-Atlas (1913-1922), le Rif (1920-1926) et l'Anti-Atlas (1916-1934), les soumissions des tribus n'ont été définitivement acquises à l'empire colonial qu'après avoir employé un effort de guerre considérable, sans lequel il aurait été balayé par des tribus. Cependant, cette résistance inouïe, par laquelle furent accueillies les troupes coloniales en milieu amazigh entre 1912 et 1934, a fait découvrir au protectorat la perception locale du sacrifice suprême, étant un véritable postulat chez les Amazighs. Au fur et à mesure des opérations, l'intérêt scientifique colonial, sur le monde tribal, se précise

¹PIQUET (Victor), *Le peuple marocain. Le bloc berbère*, Paris, Librairie Emile Larose, 1925, p. V-VI.

et se développe touchant tous les domaines. Il a été suivi, au fil du temps, par une série d'études qui, dans leur ensemble, s'emploient à décortiquer, de fond en comble, les pratiques culturelles à vocation judiciaire ou sociale par lesquelles s'expliquent la vie sociale et politique de chaque tribu ou confédération de tribus. Conscient de l'apport de ses pratiques dans le fonctionnement social et politique du système tribal, le protectorat, dans le but d'harmoniser son administration avec ses réalités sociales et culturelles de l'espace tribal amazigh, entreprend une politique de contrôle et de gestion territoriale fondée sur les réflexions des grands chantres de la doctrine coloniale française, et ayant approché la politique « indigène ».

Le présent travail a été rendu possible grâce à la consultation de plusieurs sources où nous avons puisé l'essentiel pour sa construction. Bien que les sources imprimées et archivistiques de l'ancienne puissance coloniale constituent le point d'appui de notre approche, il convient néanmoins de souligner que le recoupement de ces sources a permis d'avoir un regard d'ensemble sur l'évolution de la politique coloniale conduite en pays amazigh. Pour des raisons purement méthodologiques, le présent article tentera d'approcher, et sous toutes les facettes possibles, la « politique indigène » française telle quelle a été menée en ce pays pendant la colonisation. Dans le cas du Maroc colonial, cette « politique indigène » était matérialisée par la création de nombreuses institutions spécialement conçues pour administrer et contrôler la population marocaine. Dans la même perspective d'analyse, nous tenterons d'appréhender les faits marquants par lesquels s'explique l'évolution de ces institutions et leurs conséquences fâcheuses sur les institutions tribales, mises à rude épreuve depuis que le protectorat a pu asseoir son autorité dans le monde tribal amazigh.

1. Quand le problème amazigh se révèle au protectorat

Bien que la résistance des Aït Ndir et des Aït Youssi livrée aux troupes coloniales, lors de la bataille du 5 juin 1911 près du village de Bhalil, ait fait découvrir au protectorat le caractère guerrier des Amazighs, beaucoup d'officiers français croient en la supériorité de leurs moyens militaires pour surmonter le cas isolé de l'incident de Bhalil. D'où l'idée, ancrée en eux, de pouvoir continuer à investir le pays amazigh, vu les capacités militaires et la force de frappe dont dispose le protectorat. Mais, le souvenir de Bhalil que l'on croyait éphémère est loin de l'être. Partout où les troupes du protectorat débarquent, les combats font rage. Nous sommes en 1913, et l'euphorie du traité conclu un an plutôt s'est brutalement ébranlée. Les cavaliers amazighs, si habiles dans la manœuvre comme dans l'attaque, se révèlent fermement aux troupes du protectorat. Martin Alfred-Georges n'a pas manqué de l'évoquer dans son ouvrage intitulé : *Précis de sociologie nord-africaine*. En 1913, souligne-t-il, « Plus de la moitié de l'empire chérifien est déjà occupée par les troupes françaises, pacifiée ou en voie de l'être, et dès maintenant ouverte à l'activité des Européens et à la mise en valeur

économique...»¹. Mais qu'en est-il de la seconde moitié du pays majoritairement peuplée d'Amazighs? Pour cette partie, Martin souligne que la montagne amazighe en 1913, bien que la politique coloniale soit revêtue d'un caractère nettement militaire, elle échappait totalement à l'autorité directe du protectorat². L'influence des grands chefs y demeure très enracinée. Ceux-ci récusent toute parenté avec leurs coreligionnaires de la plaine, et pour lesquels ils affichent sans réserve le mépris total, après s'être « rallié au maître chrétien »³. Pour les contraindre à la soumission, faut-il alors pousser l'action militaire à son extrême ?

Mais, les défis de la Grande Guerre qui se profilaient à l'horizon en Europe, à partir de juin 1914, et le désastre d'El Heri⁴, ont amené la France à revoir de fond en comble ses plans militaires dans le Maroc non soumis. Rappel : la Grande Guerre a provoqué ce redéploiement inattendu de l'essentiel de ses unités de combats employées au Maroc, appelées en urgence à se déployer sur le long des frontières franco-allemandes. Lorsque les unités demandées à Lyautey sont envoyées au front européen, il n'en garderait, pour le maintien de son protectorat, que 25 bataillons, 14 batteries et 19 escadrons. D'où l'origine de sa retenue observée à ne pas organiser de grandes expéditions militaires. Les conséquences de ce redéploiement n'allaient pas tarder à porter ombrage au prestige militaire français, mis à rude épreuve au lendemain de la bataille d'El Herri. Ce désastre du 23 novembre 1914 en a révélé la vulnérabilité⁵. Un choc inattendu, vu les pertes sévères essuyées de la part du détachement commandé par le malheureux colonel Laverdure « *Détachement sortis aux ordres Colonel Laverdure allant El Herri surprendre campement Moha ou Hammou est assailli. Retour par contingents évalués 5.000 hommes. Est presque anéanti. Batteries 75 et 65, section mitrailleuses tous chevaux tués. Envoyez extrême urgence marche forcées renforts, garnison étant réduite à 3 compagnies* »⁶. Dès lors, et pour mieux adapter sa politique de « pacification » aux contraintes de la Grande Guerre, le protectorat tente, par la création de plusieurs services et institutions, de consolider ses exploits politique et militaire au Maroc. Institutions au regard de l'esprit de la politique « indigène ». Empruntée à l'empire britannique, l'ayant matérialisé en territoire indien entre le XVIIIème et le XIXème siècles, cette politique « indigène », qui allait être appliquée au Maroc à partir de 1914, renvoie à l'ensemble des actions politique, sociale et économique par lesquelles s'explique l'œuvre des institutions impliquées dans l'administration des indigènes et la gestion de leur territoire. Des actions/procédés subtiles qui, au fil du temps,

¹ MARTIN (Alfred-Georges-Paul), *Précis de sociologie nord-africaine*, volume 1, Paris, Ernest Leroux, 1913, pp. 203-204

² *Ibidem*

³ *Ibidem*

⁴ Aventure du colonel Laverdure, le 23 novembre 1914, contre le camp de Moha Ou Hammou Azayi, lors de laquelle celui-ci a trouvé la mort et sa colonne dépecée après l'échec de son raid.

⁵ Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, op, cit, p.873.

⁶ S.H.D., CROLL (le capitaine), colonnes de secours de Khenifra, rapport d'opérations du 13 au 30 novembre 1914.

amènent ces populations et leurs institutions ancestrales à subir une transformation sans précédent. Depuis, la politique de pénétration en milieu amazigh n'est plus associée aux expéditions brutales et à la manifestation démesurée de la force militaire. Désormais, elle repose sur une stratégie de long terme et dont l'action politique fut son socle¹. Cette nouvelle stratégie de pénétration revêtait un caractère politique, mais sans s'éloigner de l'option militaire lorsque celle-ci se révèle être l'ultime recours. Pour matérialiser ce changement qui s'est opéré dans la stratégie du protectorat, ce dernier recommandait aux officiers de renseignements de travailler en amont l'esprit des chefs indigènes, de les convaincre des bienfaits de la colonisation en leur promettant l'*aman* et des postes de responsabilité dans leurs tribus, après leur soumission. Car un chef rallié entraîne souvent avec lui toute sa tribu. Cette nouvelle philosophie de pénétration ainsi que son encadrement furent confiés à des institutions spécialisées, chargées de réaliser l'esprit de la politique « indigène ». Conformément à l'esprit de celle-ci, et dont le sens et l'origine prennent racine dans la politique britannique menée en Inde, « Indirect Rule »². Le protectorat fixe alors des objectifs renvoyant à l'esprit de cette nouvelle doctrine qu'il entend conduire en territoire tribal pacifié. Il trouve dans les écrits de Jean Louis de Lanessan³, de Joseph Chailley Bert⁴ et d'Albert Sarraut⁵ des idées essentielles pour façonner des institutions au regard de l'esprit de la nouvelle politique. Directeur des Affaires Indigènes et du Service des Renseignements du protectorat sous le règne de Lyautey, le Lieutenant-colonel Huot, vu les attributions de la puissante Direction qu'il dirige, fut parmi les grands hommes ayant œuvré aux côtés de Lyautey pour la mise sur pied des institutions incarnant l'esprit de « la politique indigène » au Maroc. Pour ce grand serviteur de Lyautey, cette politique consiste en l'échafaudage d'un système colonial au sein duquel le peuple colonisé « tient à ses coutumes et à ses institutions »⁶. Système qui, selon Joseph Chailley, prévoit une reconnaissance « des différences de race, de génie,

¹L'action militaire, quant à elle, fut passée au second plan suivant les deux formules de Lyautey « *Montrer la force pour en éviter l'emploi* ». « *Un chantier vaut un bataillon* » GUILLAUME Alphonse, (général), *Les Berbères marocains et la pacification de l'Atlas central (1912-1933)*, Paris, René Julliard Séquana, 1946, p. 103.

²DIMIER (Véronique), « Politiques indigènes en France et en Grande Bretagne dans les années 1930 : aux origines coloniales des politiques de développement » dans *Politique et sociétés*, Vol 24, n°1, 2005, p.73.

³Nous faisons allusion ici à ses écrits sur l'Indochine tel : *L'Indo-Chine française, étude politique, économique et administrative sur la Cochinchine, le Cambodge, l'Annam et le Tonkin* (1889).

⁴Joseph Chailley est l'un des grands hommes politiques français ayant approché la politique indigène. Son œuvre intitulée : *L'Inde britannique, société indigène, politique indigène, les idées directrices*. Publiée en 1910, cet ouvrage demeure incontournable pour les études

⁵Nous faisons allusion ici à son ouvrage intitulé *La Mise en valeur des colonies françaises*, et dans lequel a développé sa réflexion au sujet de la politique indigène.

⁶HUOT (Lieutenant-colonel), « La politique indigène : politique du Nord et politique du Sud » dans : *La Renaissance du Maroc : dix ans de protectorat (1912-1922)*, Rabat, Résidence générale de la République française au Maroc, 1922, p. 177.

d'aspirations et de besoins entre les habitants indigènes d'une possession et leurs maîtres européens, et qui conclut de ces différences à la nécessité de différences dans les institutions »¹. Bien que l'esprit de la « politique indigène » consiste en une rupture avec l'esprit brutal sous lequel fussent conduites les conquêtes antérieures, il convient de souligner que l'objectif escompté est toujours le même. C'est d'amener les populations colonisées « à sentir les bienfaits de la domination étrangère et peut-être à l'accepter, au lieu de la subir »². Sous « le regard bleu direct et pénétrant, de longues moustaches brulés par le tabac, la voie sourde, le geste impératif »³, Lyautey chapeaute et coordonne l'action des institutions auxquelles il a confié la matérialisation de l'esprit de la nouvelle doctrine de pénétration.

2. La culture amazighe dans « la politique indigène » du protectorat

N'étant au départ que des procédés improvisés, pour la plupart empruntés à des expériences tentées en Inde britannique, en Indochine, voire en Algérie voisine, l'intérêt accordé à la culture « indigène » et en particulier amazighe allait se préciser, à partir de 1912, dans les stratégies du protectorat. Année au cours de laquelle fut instituée, à Rabat, l'école supérieure de langue arabe et de dialectes amazighes⁴. Lyautey juge sa création indispensable pour la formation des officiers destinés à administrer les territoires conquis. D'où ses encouragements incessants à tous les fonctionnaires en contact avec les indigènes à l'apprentissage des dialectes et des coutumes de ceux-ci⁵. Créée pour répondre à de multiples attentes, et bien que sa mission initiale revête un caractère scientifique, sa vocation politique demeure la base de son existence. Pôle scientifique, instrument politique au service de l'action coloniale, cette multiple mission de l'école l'a, au fur et à mesure, transformé en un haut lieu de formation d'où sont sorties les premières pléiades de contrôleurs civils et d'officiers des renseignements ainsi que ceux des Affaires indigènes. Quant à sa Direction, elle fut, au lendemain de sa création, confiée à l'officier interprète algérien hors cadre Nehlil Mohammed bel Hocine ben Mohammed. D'origine amazighe, bien noté par ses supérieures et connu par son dévouement à la politique coloniale de Lyautey, Nehlil a débuté sa carrière dans l'armée en tant qu'officier interprète. Bien que les renseignements à son sujet demeurent fragmentaires, tout ce que l'on sait sur lui se résume à des renseignements recueillis dans certaines revues et numéros des journaux officiels français. Des sources certes insuffisantes, mais grâce auxquelles on a pu connaître les dates clés de l'évolution de sa carrière. Paru en 1905, le bulletin numéro 1 du

¹ CHAILLEY-BERT (Joseph), *Dix ans de politique coloniale*, Paris, Librairie Armand Colin, 1902, p.45.

² HUOT (Lieutenant-colonel), op.cit., p.176.

³ DOURSOY (Maurice), Lyautey, un homme, un chef, *Historia*, n°152, Paris, Editions Thlhandier, juillet 1952, p.70.

⁴ Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel du 23 novembre 1912, n° 4, arrêté résidentiel du 15 novembre 1912, p.22.

⁵ *Ibid.*

Comité de l'Afrique française comporte des informations non négligeables à son sujet. Dans ce numéro, Nehlil est cité en tant que militaire dans les rangs du 1^{er} régiment de spahis algérien¹. En septembre 1909, alors qu'il servait au poste de Taforalt, il fut promu, par décret présidentiel, au grade d'officier interprète de 2^{ème} classe². Deux mois plus tard, il fut affecté, par décision ministériel, au poste d'Oujda³. Puis, il a réaffecté au poste de Beni Abess en Algérie, un an plus tard⁴. En 1910, Nehlil est mis à la disposition du gouverneur d'Alger, puis affecté, dans la même année, au poste de Bou Dnib⁵. En 1912, par décision ministérielle, il fut mis à la disposition du ministère des Affaires étrangères et de la résidence générale au Maroc. Très renseigné sur ses qualités morales, ses origines amazighes et ses recherches scientifiques, Lyautey le choisit pour diriger l'école supérieure de langue et de littérature arabes et d'études berbères de Rabat qu'il vient d'instituer. Par arrêté résidentiel du 15 novembre 1912, Lyautey le nomme professeur titulaire aux chaires de langue et littérature arabe et d'études dialectales berbères⁶. Titre sur lequel le Résident général s'appuie pour établir un deuxième arrêté en sa faveur et par lequel Nehlil fut officiellement nommé au poste de la Direction de l'école⁷. En 1917, il quitte sa fonction pour réintégrer les cadres, mais toujours laissé à la disposition du commissaire résident général au Maroc⁸. Son passage à la tête de la première école de langue arabe et de dialectes berbères, instituée sous Lyautey, n'est pas anodin. En 1909, alors officier interprète de 2^{ème} classe du service des Affaires indigènes d'Algérie et membre de la société asiatique de Paris, Nehlil publie une étude portant sur le dialecte berbère de Ghat. Puis, lui succède une autre étude intitulée « L'azref des tribus et Qsour berbères du Haut-Guir » (Archives berbères, tome 1, 1915-1916). Le 21 mars 1921, il quitte, pour des raisons inexpliquées, les rangs du corps des interprètes militaires de l'armée active après avoir démissionné⁹. Au grade de capitaine, en 1938, son nom figure toujours sur la liste des officiers formant le corps des interprètes militaires au Maroc¹⁰.

Revenons maintenant aux exploits et à la mission de l'école confiée à Nehlil. La mission et le fonctionnement de cet établissement sont déterminés en détails dans le premier arrêté promulgué le 15 novembre 1912. Concernant le cursus d'enseignement, l'école comprend une chaire publique de langue et littérature arabes et une chaire publique d'études dialectales berbères, assurées par des professeurs titulaires ou chargés de cours, préalablement nommés par arrêtés

¹ Bulletin du Comité de l'Afrique française, n°1, Paris, janvier 1905, p.397.

² République française, Journal officiel de la République française, n°261, 26 septembre 1909, p. 9738.

³ République française, Journal officiel, n°307, 12 novembre 1909, p.10929.

⁴ République française, Journal officiel, n° 114, 26 avril 1910, p. 3787.

⁵ République française, Journal officiel, n°322, 26 novembre 1910, 9627.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ République française, Journal officiel, n° 248, 13 septembre 1917, p.7231.

⁹ République française, Journal officiel, n°82, 24 mars 1921, p. 3661.

¹⁰ République française, Journal officiel, n°82, 6 avril 1938, p.4116.

résidentiels. Pour appuyer le caractère académique de l'école, l'arrêté l'instituant prévoit l'organisation des examens à l'instar du système académique en vigueur dans l'école publique. Sa réputation allait rapidement s'affirmer et conquérir les esprits. Vu le nombre grandissant des élèves qui s'y instruisent en matière de tout ce qui se rapporte à l'enseignement de l'histoire du Maroc et à l'apprentissage de la langue arabe et des dialectes amazighes, le protectorat la dote d'un Conseil de perfectionnement auquel est confié le rôle de développer la formation et de veiller aux intérêts matériels de l'école¹. Les efforts déployés pour pénétrer l'âme indigène, via les langues locales enseignées à ses agents en formation à l'école supérieure, ont permis à l'administration coloniale d'avoir, en un laps de temps, une pléiade de cadres civils et militaires solidement instruits qui, outre leur instruction militaire, ont acquis des connaissances linguistiques leur permettant de comprendre le caractère des indigènes, leur culture et le fonctionnement de leur organisation sociale. Vu son impact sur les gouvernés indigènes et l'administration de leur territoire, cette initiation à l'apprentissage de la langue arabe et des dialectes amazighes a été, depuis la création de l'école, rendue indispensable pour tout fonctionnaire de l'administration coloniale désirant servir en territoire tribal en tant qu'officier interprète, officier de renseignements ou des Affaires indigènes. Autre objectif escompté de cet apprentissage et qui reflète la place clé des langues autochtones dans la politique indigène, réside dans le souci d'épargner, comme le souligne le colonel Berriau, à l'officier administrateur de la tribu d'être à la merci de la tyrannie multiforme des traducteurs locaux². C'est pourquoi « il faut, avant tout, parler l'arabe et le berbère même si possible. [Sans cette condition, claironne Berriau aux officiers de renseignements en formation au Centre de perfectionnement de Meknès], on ne peut rien faire d'utile sans elle, car, sans elle, tout contact direct avec l'indigène est impossible »³. Le prestige de l'école allait davantage s'affirmer au lendemain de la promulgation de l'arrêté viziriel du 15 mars 1914 en vertu duquel elle est autorisée à attribuer des diplômes aux initiateurs en fin de formation. Il s'agit des diplômes tels : le certificat de connaissance d'arabe parlé, le brevet de langue arabe, le diplôme de langue arabe, le brevet de berbère et le diplôme de dialectes berbères⁴. Pour encourager davantage les officiers de renseignements et ceux des Affaires indigènes à se perfectionner en langue arabe et dialectes amazighes, des primes leur sont accordées, à partir de 1916.

¹ Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel du 12 décembre 1913, n° 59, arrêté viziriel instituant un Conseil de perfectionnement auprès de l'école supérieure de langue arabe et de dialectes berbères, pp : 541-542.

² BERRIAU (Martin), (colonel), Directeur des Affaires indigènes et du Services des Renseignements du Maroc, *L'officier de Renseignements au Maroc* », Imprimerie rapide, G. Marcié et Cie, Casablanca, mai 1918, p. 14.

³ *Ibid.*

⁴ Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, 23 mars 1914, n°88.

Bien qu'elle soit sporadiquement perturbée par l'action militaire jugée inéluctable dans certaines régions, cette politique de pénétration en douceur a rendu le territoire amazigh pacifié prometteur pour tous les officiers en quête de perspective d'avenir pour leur carrière. Cependant, malgré les moyens colossaux mobilisés pour basculer les tribus dans les soumissions, la réalité de la montagne amazighe et l'ardeur des tribus qui y résident demeurent inébranlables. D'où la prise de conscience de beaucoup d'officiers de renseignements du danger encourus en ce territoire qui « se hérisse de fusils et la parole revient au canon »¹ à chaque fois que le protectorat ait organisé des expéditions de soumission. Et ce, depuis 1914 jusqu'en 1934. Bien qu'il soit transformé en théâtre d'opérations de grandes envergures depuis la bataille d'El Heri (novembre 1914), pourtant le pays amazigh et les codes coutumiers par lesquels il est régi ne cesse d'être la destinée de toutes les intrigues des différents services du protectorat. A commencer par celle initiée par le service des renseignements, en matière d'apprentissage des parlés locaux. Poussé par les contraintes de la Grande Guerre qui se profilaient à l'horizon d'août 1914, plutôt par le souci de l'avenir de l'organisation sociale et les lois la régissant, le protectorat promulgue, le 11 septembre 1914, un dahir par lequel il garantit aux tribus dites de coutumes berbères le droit d'être « régies et administrées selon leurs lois et coutumes propres sous le contrôle des autorités »². Cette initiative/concession inattendue faite aux tribus encore hostiles à son action vise atteindre un double objectif. Le premier est de nature politique. Il consistait à rassurer les tribus de l'avenir de leur organisation sociale et les lois la régissant dans la nouvelle organisation coloniale entreprise. En reconnaissant aux tribus le droit de garder leurs structures sociales et leurs lois, le protectorat espérait provoquer des ralliements des tribus sans coup férir, et à fortiori contribuer à la désagrégation progressive du bloc amazigh du Moyen-Atlas, aux ordres de Moha Ou Hamou Azayi. Quant au second objectif, il relève de la stratégie militaire circonstancielle à laquelle la France a eu recours à la veille de la Grande Guerre pour conserver ses acquis territoriaux au Maroc. Vu le nombre des unités de combat retirées du front marocain, pour renforcer le sien face à l'Allemagne, la France, par le biais du protectorat, choisit l'action politique à l'action militaire pour basculer les tribus dans la soumission. Hormis l'aventure du colonel de Laverdure et qui s'est soldée par un échec cuisant à el Herri, cette action militaire est restée dans sa globalité défensive tout au long de la Grande Guerre. Suite à cette situation imprévue, les points d'appuis périphériques de l'espace territorial conquis voient leur mission transformée. Initialement établis pour servir de base aux grandes expéditions militaires, désormais l'action des points d'appuis se limite à la sécurisation, au contrôle du territoire conquis et au développement de l'action politique pour rallier les tribus insoumises. L'importance accordée à l'action politique allait s'affirmer dans le choix entrepris au lendemain de la création, le 9

¹ MARTIN (Alfred-Georges-Paul), op, cit, p. 208.

² Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel du 21 septembre 1914, n°100, Dahir relatif à l'administration des tribus berbères de l'Empire, pp.742-743.

janvier 1915, à Rabat du Comité d'études berbères¹. Contrairement aux objectifs fixés à l'école supérieure, ce Comité dont les membres constituent le noyau dur de la politique indigène en pays amazigh² allait initier tous les projets d'études sur la société amazighe. Pour sa mission qui revêtait à la fois le caractère scientifique et politique, le Comité s'appuie sur les résultats d'un questionnaire que le Résident général avait envoyé, un an plutôt (15 juin 1914), aux chefs des postes pour délimiter le champ de sa recherche sur les Amazighs³. Constituées de questions pointues et révélatrices quant aux réelles intentions de la résidence sur les raisons de l'intérêt accordé à la société amazighe, le questionnaire du protectorat se fixe des domaines de recherche prioritaires et auxquels les réflexions des membres du Comité institué devaient s'atteler, une fois que les réponses leur étaient parvenues par les officiers des renseignements. Fer de lance de la politique conduite en milieu tribal, ces officiers se sont vus attribuer, outre la responsabilité d'administrer les tribus, la mission de collecte de données susceptibles d'enrichir d'une part la bibliothèque du Comité et d'aiguiser les réflexions de ses membres d'autre part. Les questions que comportait le questionnaire sont destinées à la collecte de données en mesure d'apporter un éclairage d'ensemble sur les structures sur lesquelles s'appuie l'organisation sociale de la tribu, son économie, le mode de son habitat, les moyens de subsistance de sa population, les statuts de la propriété privée et collective, la justice coutumière, le statut de la femme au sein de l'organisation familiale/sociale, et la place de la religion dans la tribu⁴. Cette collecte de données sur les sujets précités allait prendre de l'ampleur à partir de 1917. Année au cours de laquelle le protectorat créa une puissante Direction chargée spécialement d'administrer les indigènes et la surveillance de leur territoire.

3. Substitution des institutions coloniales aux instances tribales

La création de la Direction des Affaires indigènes en 1917 traduit la volonté du protectorat de vouloir privilégier l'action politique sur l'action militaire pour basculer les tribus insoumises dans son giron. Les résultats obtenus et qui lui ont permis d'investir l'espace de nombreuses tribus sans coup férir, entre 1916 et 1917, soulignent l'importance de l'action politique dans les soumissions réalisées pendant la période de la Grande Guerre. Cette prise de conscience de l'efficacité de

¹ Archives berbères, Volume 1, fascicule 1, Publications du Comité d'Etudes berbères de Rabat, année 1915, Direction du Service des renseignements, p. 7.

² Nous faisons allusion ici aux MM : Gaillard, Président du Comité (Secrétaire général du Gouvernement chérifien), Loth, vice-président (chef du Service de l'enseignement), Biarny, vice-président (chef du Service des habous), le colonel Simon (Directeur du Service des Renseignements, le commandant Berriau (chef du cabinet politique du résident), Nehlil (Directeur de l'école supérieure de langue arabe et des dialectes berbères et tous les professeurs titulaires de cet école).

³ Comité d'études berbères, *Les Archives berbères, volume 1, année 1915-1916, éditions Frontispice*, Casablanca, 2005, p. 11

⁴ *Ibid.*

l'action politique entreprise en milieu tribal amena, en juin 1917, la résidence à créer cette puissante Direction des Affaires indigènes, et dont l'influence allait marquer toute l'œuvre coloniale entreprise en tribus entre 1917 et 1936. Une Direction à laquelle le protectorat fut rattaché le service des renseignements. D'où les multiples attributions de la Direction quant à la gestion des affaires politiques en matière indigène dans toute l'étendue de la zone française¹. Dès lors se développa, au sein de l'administration coloniale, un véritable corps militaire baptisé corps des officiers des Affaires indigènes. Outre leur pouvoir qu'ils exerçaient sur leurs administrés et la surveillance du territoire, ces officiers sont également tenus de fournir à la résidence des notes de renseignements et des études sur les tribus relevant de leur autorité. D'où l'origine de nombreuses études sociologiques envoyées à la résidence. Des études qui, pour l'essentiel, renferment de précieux détails sur la famille et sa constitution, la géographie de chaque tribu, son ethnographie, son histoire sociale/politique, le fonctionnement de ses institutions et les fondements de son organisation sociale. Ce qui a donné naissance à des réflexions dont la portée demeure aujourd'hui incontournable pour les sciences sociales contemporaines.

Bien que les études établies aient relevées des indices faisant état de la prédominance du caractère moyenâgeux dans le fonctionnement des institutions amazighes, il convient d'en retenir à quoi ressemble les Amazighs dans l'imaginaire colonial. En voici, à titre d'exemple, cet extrait du constat auquel le colonel Huot est parvenu sur les populations amazighes. Celles-ci, souligne t-ils, ont « un type qui les différencie sensiblement du reste de la population. Ils ont de l'amour-propre, une rancune tenace, de la fierté, de la bravoure, une grande facilité d'adaptation et ce serait une faute que de ne pas tenir de ces caractères spéciaux dans nos rapports avec eux »².

Au lendemain de la Grande Guerre, pris dans le souci d'achever la « pacification », le protectorat profite de la disponibilité de ses moyens pour recadrer sa politique indigène menée dans les zones pacifiées. Ce changement qui s'est opérée dans la stratégie du protectorat n'allait pas tarder à toucher le rythme par lequel est menée l'action politique en tribus. D'où la création de nombreuses commissions chargées d'évaluer les constats auxquels sont parvenus les officiers des Affaires indigènes quant à la possibilité de faire évoluer le droit coutumier amazigh. En en 1924, fut créée une commission d'étude de la réglementation de la justice berbère³. Sa constitution avait pour objet de déterminer « les règles de compétence et de procédure des djemaa judiciaires en tribus de coutume berbère »⁴. Puis, lui

¹ Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, n°242, 11 juin 1917, Dahir du 2 juin 1917, p.631.

² HUOT (Lieutenant-colonel), op, cit, 179.

³ C.A.D.N., Commission d'étude de la réglementation de la justice berbère, procès verbale de la réunion du 8 octobre 1924, p.5.

⁴ *Ibid.*

succédera l'arrêté résidentiel n°345/AP du 7 décembre 1929, par lequel fut créée une commission d'étude de l'organisation de la justice berbère. Cette commissions créée, contrairement à la précédente, elle se fixe comme objectif principal d'œuvrer pour « *les échanges d'idées entre les différents services intéressés au fonctionnement de la justice berbère et de proposer au Gouvernement toutes suggestion utiles à ce sujet* »¹. Vu ses objectifs et la nature des experts qui y siègent, cette commission, aux allures d'un véritable laboratoire en matière de politique indigène, est chargée de disséquer la justice amazighe. Les réunions successives tenues à la résidence entre le 26 février et le 13 mars 1930, ont été décisives, quant aux actions à prévoir, pour l'avenir de cette justice. Réunions à l'issue desquelles se profilait à l'horizon le projet du dahir du 16 mai 1930. Mais, les réformes escomptées pour améliorer les procédés du fonctionnement du droit coutumier amazigh butent encore sur une multitude d'obstacles. Leur résolution implique préalablement la formation et l'instruction d'une élite amazighe qualifiée pour remplacer l'ancienne notabilité dont l'illettrisme lui fait souvent défaut. C'est pour répondre à cette attente que le protectorat a créé le collège berbère d'Azrou en 1927. A l'instar des collèges musulmans (1916), de l'école militaire de Dar Beida (Meknès (1918), l'accès au collège d'Azrou fut réservé aux jeunes amazighs issus de grandes familles influentes du Moyen-Atlas. Une note anonyme et non datée consultée au fonds archivistique du Quai d'Orsay lève le voile sur la nature de sa mission. Rappel : le collège d'Azrou était considéré comme le souligne ladite note « un instrument politique de pénétration en tribus berbères »². En détail, le collège d'Azrou n'est pour certains artisans de la politique indigène qu'un moyen de propagande et « d'opposition sinon à l'islamisation de la montagne, du moins de limitation à l'arabisation souvent rapide presque toujours xénophobe du monde berbère »³. Une fois leur formation terminée au collège, la perspective d'avenir pour ses lauréats leur semble d'emblée acquise. Une partie d'entre eux rejoigne leurs parents, chefs indigènes de tribus. Pour le reste, « ou bien se diriger soit vers l'Ecole des Elèves des officiers de Dar El- Beida, soit vers la justice berbère ou l'enseignement »⁴. Pleinement engagé, depuis sa création, pour former le premier groupe de l'élite amazighe en instruction, l'action du collège allait être brusquement plombée par la campagne livrée au dahir du 16 mai 1930, et portant sur l'organisation de la justice en pays de coutume berbère, non pourvues de mahkamas pour l'application du Chraâ⁵. A l'encontre de celui-ci, sont formulées des brulots lapidaires, initiés par les milieux conservateurs marocains le jugeant « anti islam ». Dès lors, rien ne semble pouvoir arrêter leurs plumes. C'est dans les

¹ CADN, Extrait du discours du président de la Cour d'Appel de Rabat devant la commission, Direction général des Affaires indigènes, travaux de la commission chargée de l'étude de l'organisation de la justice berbère, février-mars 1930, p.2.

² CADN, archives du Maroc, note anonyme, p.1.

³ *Ibid.*

⁴ CADN, projet d'instruction présidentielle relative à la réorganisation du collège d'Azrou, p.1, 1948.

⁵ Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, n° 918, 30 mai 1930, p.652.

mosquées que la campagne anti dahir s'organise avec frénésie. L'appui tacite des religieux aux jeunes nationalistes allait prendre de l'ampleur au lendemain de la mêlée des associations panislamiques du Moyen Orient à cette campagne¹. C'est dans le cadre de ce contexte mouvementé que commence à apparaître les premiers noyaux du mouvement national. Résolument déterminés à obtenir la mise à mort du texte controversé, bénéficiant de l'appui bienveillant des hauts dignitaires religieux, les nationalistes marocains parvinrent à partir de 1934 à faire fléchir le protectorat. Celui-ci, pour apaiser les tensions, promulgue un autre texte juridique par lequel les attributions de juridictions françaises en pays amazigh, en matière criminelles, furent attribuées au haut tribunal chérifien, auquel est rattachée désormais la section pénale coutumière². Une démarche juridique qui met fin à la compétence des juridictions françaises en pays amazigh. Mesure juridique à laquelle s'ajoutera, un an plus tard (1935), le texte qui rattacherait le bureau de la justice berbère à la Direction des Affaires chérifiennes³. Suite aux récentes mesures juridiques adoptées, l'évolution de la justice amazighe relève désormais du domaine de la Direction des Affaires chérifiennes. Autant dire empêcher toute évolution de ses attributions susceptibles de porter ombrage à l'esprit du Chraâ.

Parallèlement, alors que les mesures du protectorat semblent calmer l'ardeur des nationalistes marocains, ses unités militaires, aux prises depuis longtemps dans le pays amazigh non soumis, se préparent à lancer leur dernier assaut pour prendre le contrôle des vastes étendus échappant encore à son autorité. C'est dans l'Anti-Atlas de 1934 que se sont déroulées les dernières et dures batailles de « pacification » ouvrant, pour la première fois, au protectorat la voie de sonner fièrement sa victoire militaire sur les tribus. Action coûteuse en hommes et en matériel, mais qui illustre la longue épreuve de force à laquelle le protectorat et les Amazighs se sont livrés pendant plus de 20 ans de conflits armés. Epreuve qui a débuté, au lendemain de la conclusion du traité de Fès, par les grandes expéditions d'envergures pour soumettre les tribus périphériques de la capitale chérifienne

¹ Plusieurs lettres ont été envoyées, depuis le Moyen-Orient, à la Société des Nations lui demandant de faire pression sur le protectorat pour abroger le texte controversé. Parmi elles : Lettre envoyée par la « société des corps savants » de Nadjaf (Irak, 1932), lettre de protestation en arabe de la délégation syro-palestinienne, envoyée à Genève au nom du Congrès panislamique qui s'est tenu à Jérusalem(1932); lettre de protestation en arabe provenant de Naplouse (Palestine, 1932), lettre de protestation de la société des jeunes hommes musulmans de Naplouse (Palestine, 1932), lettre de protestation de l'association des jeunes musulmans basée à Basrah (1932), lettre de protestation des Musulmans de Samara (Irak, 1932), lettre de protestation provenant de Gaza (1932), lettre de protestation provenant de la ville palestinienne Tulkaram (1932), lettre de protestation des jeunes musulmans de Moussoul (Irak, 1932), lettre de protestation provenant des dignitaires religieux de Bagdad (1932), lettre de protestation envoyée à Genève par le Congrès panislamique général, tenu à Jérusalem en 1933, lettre de protestation de l'association des jeunes musulmans du Caire (1934) et le télégramme de protestation envoyé par l'action marocaine (1933).

² Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, n°1120, dahir portant extension de compétence et réorganisation du Haut tribunal chérifien, 13 avril 1934, p.306.

³ Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, n°1173, 19 avril 1935, p.414.

avant que celles-ci ne s'achèvent, en 1934, dans l'Anti-Atlas. Un processus tumultueux lors duquel le protectorat dut, à plusieurs fois, réajuster sa politique de gestion et de contrôle en raison de la nécessité d'harmoniser les objectifs fixés aux institutions chargées de poursuivre les actions politique et militaire en territoire amazigh. Cette perspective de réajustement allait, encore une fois, se révéler indispensable au lendemain de la fin des opérations militaires au Maroc en 1935¹. L'investissement du dernier bastion de la résistance a entraîné la soumission de nombreuses tribus. Après l'achèvement de la « pacification », le protectorat entreprend une politique de restructurations de ses appareils civils et militaires. A la suite de laquelle le pays amazigh est réparti en plusieurs régions militaires où se sont implantées d'importantes garnisons. Dans la même perspective de restructuration, et pour surveiller l'évolution sociale/politique qui s'affirme dans les grandes villes, le protectorat crée la Direction des Affaires politiques. La nouvelle structure créée, en vertu de l'arrêté résidentiel du 20 juin 1936, est chargée de centraliser les affaires de plusieurs services. Parmi eux, le service des Affaires indigènes et des renseignements après avoir supprimé son ancêtre², le service du contrôle civil, le service de l'administration municipale et le service de la sécurité³. Cette évolution qui s'est opérée dans la stratégie du protectorat allait de fond en comble changer l'esprit de la politique indigène conduite en tribus. Résultats : renforcement significatif des attributions de l'autorité de contrôle au détriment des institutions tribales de plus en plus écrasées par les larges pouvoirs attribués aux officiers du service des Affaires indigènes. Situation à la suite de laquelle les jemaas tribales voient leurs prérogatives diminuées au profit des officiers dudit service. Ainsi, avant la colonisation, l'organisation politique en tribus s'appuie sur un système que l'on résume selon le schéma suivant : Amghar (incarnant le pouvoir exécutif), la jema'a des Inflass qui réunit toutes les figures les plus influentes de la tribu et auxquelles revient le rôle de statuer sur les affaires ordinaires et suprêmes, en temps de guerre et de paix⁴. Au lendemain de « la pacification », cette configuration perd cruellement son équilibre, suite aux nouvelles règles de gestion et de contrôle imposées par le protectorat. Dès lors, ses attributions passent directement aux officiers des Affaires indigènes. Résultat : tous les anciens Imgharns des tribus soit ils sont révoqués de leur fonction (ce qui est rare), soit le protectorat les convertit en caïds aux ordres de ses officiers des

¹BREMARD (Frédéric), *L'organisation régionale au Maroc*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1949, p.46.

² Nous faisons allusion à la Direction des Affaires indigènes supprimée.

³ Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, n°1235, 26 juin 1936, p. 766.

⁴WANAÏM (Mbark), « Le territoire tribal de Lakhssas à l'épreuve de la colonisation. Le rôle des notabilités dans la gestion sociale et politique » dans *La culture amazighe : réflexions et pratiques anthropologiques du temps colonial à nos jours*, Actes du colloque de Fès 28629 MAI 2009, publications de l'IRCAM, p.140-141.

Affaires indigènes. Quant aux jemaas des Inffass, elles se sont transformées en jemaas administratives, totalement dépourvues de tout pouvoir¹.

Lorsque le Maroc a accédé à l'indépendance, les nouvelles autorités en place, alors sensible à la question amazighe, prennent des mesures juridiques pour faire disparaître cet héritage colonial, contre lequel le mouvement nationaliste se battait depuis 1930. De mesures hâtives qui ont pour vocation principal d'obtenir la mise à mort juridique de tous les dahirs organisant la justice amazighe. La première en la matière, s'illustre dans l'esprit du dahir n°1-56-011 du 19 mars 1956 portant suppression de la section pénale coutumière du Haut tribunal chérifien². Dans la même perspective, lui succède le dahir du 25 août 1956 portant création de tribunaux de juges délégués et de cadis dans le ressort des anciens tribunaux coutumiers³. Initié par les grands cadres du mouvement nationaliste, cette politique d'épuration de l'héritage colonial en rapport avec la culture amazighe allait s'achever dans la promulgation du dahir du 10 septembre 1956, relatif à l'appel des jugements rendus par les tribunaux de juges délégués et les tribunaux de cadis installés en tribus⁴. Avec ces mesures à caractère juridique dont la portée et idéologique, les nouvelles autorités semblent définitivement tourner la page de la question amazighe. Car, pour le fervent du nationalisme panarabe, Ben Berka « Le prétendu problème berbère n'est qu'un résidu de la politique culturelle du Protectorat (...). Il est le produit de ces « écoles de notables réservées à une oligarchie urbaine bien pensante. Le Berbère est simplement un homme qui n'est pas allé à l'école. Il s'agit là d'un problème d'instruction et d'évolution sociale, d'équipement intellectuel et d'équipement technique des campagnes »⁵.

Bibliographie

BREMARD (Frédéric), *L'organisation régionale au Maroc*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1949.

BERRIAU (Martin), *L'officier de Renseignements au Maroc*, Imprimerie rapide, G. Marcié et Cie, Casablanca, mai 1918.

CHAILLEY-BERT (Joseph), *Dix ans de politique coloniale*, Paris, Librairie Armand Colin, 1902.

Comité de l'Afrique française, n°1, Paris, janvier 1905.

DIMIER (Véronique), « Politiques indigènes en France et en Grande Bretagne dans les années 1930 : aux origines coloniales des politiques de développement » dans *Politique et sociétés*, Vol 24, n°1, 2005.

¹ *Ibid.*

² Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, pp 337 -338.

³ Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, n°2289, 7 septembre 1956, p.1002.

⁴ Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, n° 2293, 5 octobre 1956, p.1127.

⁵ LACOUTURE (Jean et Simone), *Le Maroc à l'épreuve*, Paris, Seuil, 1957, p.83.

DOURSOY (Maurice), « Lyautey, un homme, un chef », *Historia*, n°152, Paris, Editions Thllandier, juillet 1952.

Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, n° 4, 1912.

Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, n° 59, 1913.

Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, n°88, 1914.

Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, n°100, 1914.

Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, n°242, 1917.

Empire chérifien, protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, n° 918, 1930.

Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, n°1120, 1934.

Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, n°1173, 1935.

Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, n°1235, 1936.

Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, n°2289, 1956.

Empire chérifien, Protectorat de la République française au Maroc, Bulletin officiel, n° 2293, 1956.

GUILLAUME (Alphonse), *Les Berbères marocains et la pacification de l'Atlas central (1912-1933)*, Paris, René Julliard Séquana, 1946.

HUOT (Lieutenant-colonel), « La politique indigène : politique du Nord et politique du Sud » dans : *La Renaissance du Maroc : dix ans de protectorat (1912-1922)*, Rabat, Résidence générale de la République française au Maroc, 1922.

MARTIN (Alfred-Georges-Paul), *Précis de sociologie nord-africaine*, volume1, Paris, Ernest Leroux, 1913.

LACOUTURE (Jean et Simone), *Le Maroc à l'épreuve*, Paris, Seuil, 1957.

PIQUET (Victor), *Le peuple marocain. Le bloc berbère*, Paris, Librairie Emile Larose, 1925.

République française, Journal officiel, n°261, 1909.

République française, Journal officiel, n°307, 1909.

République française, Journal officiel, n° 114, 1910.

République française, Journal officiel, n°322, 1910.

République française, Journal officiel, n°248, 1917.

République française, Journal officiel, n°82, 1921.

WANAIM (Mbark), « Le territoire tribal de Lakhsas à l'épreuve de la colonisation. Le rôle des notabilités dans la gestion sociale et politique » dans *La culture amazighe : réflexions et pratiques anthropologiques du temps colonial à nos jours*, Actes du colloque de Fès 28-29 mai 2009, publications de l'IRCAM, 2013.

Service Historique de l'Armée de Terre

SHD, CROLL (le capitaine), colonnes de secours de Khenifra, rapport d'opérations du 13 au 30 novembre 1914.

Centre des Archives de Nantes

CADN, Commission d'étude de la réglementation de la justice berbère, procès verbale de la réunion du 8 octobre 1924.

CADN, Extrait du discours du président de la Cour d'Appel de Rabat devant la commission, Direction général des Affaires indigènes, travaux de la commission chargée de l'étude de l'organisation de la justice berbère, février-mars 1930.

CADN, projet d'instruction présidentielle relative à la réorganisation du collège d'Azrou, 1948.

Le *fqih* à travers la poésie orale amazighe du Moyen Atlas

Mustapha AOUINE
Faculté des Lettres Saïs-Fès

De prime abord, il faut dire que notre pays, le Maroc, n'est jamais fort que dans sa pluralité, n'est jamais aussi unique que dans sa diversité. Cette diversité et cette pluralité lui donnent de fortes chances pour constituer une culture d'une renommée internationale. Certes, la formation de cette culture nécessite tant de siècles, mais la patience des marocains et les efforts fournis par de nombreuses générations ont pu parvenir à élaborer des valeurs assurant l'existence à notre chère patrie.

Notre réflexion se justifie d'une part, parce qu'elle se veut enrichissante d'un sujet intangible et escamoté et, d'autre part, une introduction d'une thématique de taille constituant un champ fertile sourcilleux de jeter plus de lumière sur ce qui est battu en entaille, à savoir la thétique de la religion.

Dans cette entreprise, il est inéluctable que le poète a fait preuve d'un talent exceptionnel, le talent d'un ténor qui dominait un espace dépendant et un univers envahi par les dards de l'intimité. C'est à partir d'une moisson somme toute rudimentaire que nous allons mener cette discussion portant sur l'image du *fqih* à travers la poésie orale du Moyen Atlas, mais avant de traiter ce sujet, il est crucial d'aborder le rôle joué par l'aède dans la conservation d'un patrimoine culturel fortement recherché.

1. Le poète amazighe du Moyen Atlas

Il est certain que la culture comprend non seulement la langue, l'architecture, les traditions, la religion, etc. Elle comprend aussi un pilier fondamental qui reflète les sentiments et les sensations, la beauté et la force d'expression, ce pilier est la poésie.

La poésie est l'une des composantes qui suscitent l'intérêt des chercheurs. La poésie est, sans doute, la composante la plus effrayante et la plus attirante. Effrayante par son immensité sans limite, par son caractère difficile à cerner, par ses caractéristiques qui paraissent perturber la logique et par son défi qu'elle prend

à chaque fois qu'elle se sent au voisinage de la langue ordinaire, mais attirante parce que, face au paysage, face aux circonstances de la vie ou encore face à une personne, elle nous donne cette opportunité de s'exprimer librement sans contrainte et sans réserve.

Le poète joue le rôle d'un félibre. Il diffuse et émet les informations dans les contrées isolées et enclavées. C'est un avant-gardiste qui épouse les idées sous des formes imagées dans une limite territoriale que permet la censure. Par suite, il se considère comme une mémoire conservatrice et salvatrice d'une tradition enracinée dans la nuit des temps de par son engagement fidéiste et son exceptionnel courage véhiculé à travers une production de qualité suscitant la curiosité des chercheurs affirmés ou débutants.

Le fait de créer se veut tout d'abord un contact et une compréhension du milieu socioculturel. Après quoi, le poète passe à une deuxième phase qui est la communication avec soi-même. La poésie par ce fait dépasse ce qui est réel, ce qui est banal tout en illustrant le rapport existant entre l'homme et la vie. Heidegger dit à ce propos :

« La poésie instaure l'être. La poésie est la langue originelle d'un peuple. Dans cette langue advient l'exposition à l'étant qui s'ouvre cette exposition, est historique (...) grâce à la langue, l'homme est le témoin de l'être (...) Là où il n'y a pas langue, comme chez l'animal et la plante, il n'y a malgré la vie aucune révélation de l'être et par conséquent pas de non-être ni de vide de néant (...) le monde ne règne que là où il y a langue. »¹

Heidegger désigne par langue la poésie. Le palissement du monde et l'affirmation de la présence ne sont perçus que par le dire poétique. Loger dans un lieu se manifeste dans le texte poétique par l'invocation des éléments du monde. Il ne faut pas comprendre que le poète recourt à la simple description des formes, objets et êtres, mais il utilise ces éléments pour former des significations de la simplicité. Cela implique donc, une redécouverte du monde. Le mot *redécouverte* implique qu'il y a déjà un contact avec l'objet. Le mot, par ce fait, ne désigne pas seulement, il représente, impose immédiatement une ou plusieurs figures. Cette redécouverte nécessite l'élancement vers une nouvelle vie. Bachelard dit à ce propos :

« Pour bien sentir le rôle imaginant du langage, il faut patiemment chercher à propos de tous les mots, les désirs d'altérité, les désirs de double sens, les désirs de métaphore. D'une manière plus générale, il faut recenser tous les désirs de quitter ce qu'on voit et ce qu'on dit en faveur de ce qu'on imagine (...) percevoir et imaginer sont aussi antithétique².

Le poète n'essaie pas de parler seulement du vécu, il tente d'imiter ce qui est beau, c'est-à-dire rassembler les éléments les plus significatifs de son entourage pour

¹ Heidegger (Martin), *Les hymnes de Holderlin*, Paris, Gallimard, 1988, p. 78.

² Bachelard (Gaston), *L'air et les songes*, Paris, PUF, 1943, p. 9.

satisfaire son public. La parole a toujours été un supplice. Notre poète, notre *amedyaz* a bien raison de clamer tout haut et sans crainte que :

awal mš ur imsasa idda imyiggir yuf ifsti
bazz nš a yaqmu nna t i mdn ad iffeğ ur ifššil

*La parole, si elle n'est pas bien ajustée va certainement se déséquilibrer.
Dans ce cas, il vaut mieux s'abstenir de la proférer. Téméraire est la bouche qui la
laisse sortir.*

2. Le poète et le *fqih*. Quel rapport ?

Il faut mentionner que les deux individus se considèrent de par le travail et le rôle effectué dans la tribu comme étant les intellectuels épousant à l'infini le sacré et le profane. D'ailleurs, le poète trace cette ressemblance en disant :

ṭṭxṭiṭ n wawal gas amm lmuhndiz ur da t ittini wnna ixṭṭun
ammi nntasi lmsḥaf awi ma qal llah ay ġur i

L'art de parler est identique à la construction d'un édifice, seul l'architecte en est capable.

L'éloquence de mes paroles est semblable à celle du Coran dont elles tirent matière.

De ce qu'on on vient de présenter, il est indubitable de dire que ces deux intellectuels sont capables de mener à bien la planification et l'architecture de leurs demeures. Ils sont obligés de gérer l'avant et l'arrière projet tout en insistant sur le bon fonctionnement de la matière mise en exergue. Le travail effectué engendre l'estimation et le respect de la société. Ceux qui les importunent ne peuvent se considérer que comme de vrais pécheurs. Prenons l'exemple suivant pour illustrer nos propos :

a ṭṭalb sid rržal ay tgid la aš itsezza kalam llah is tğrid
ḥid i wnna aš irymn ad ur as tsawal is iga nnta bu lmešit

*Oh fqih ! Vous qui connaissez les paroles de Dieu, vous êtes le plus estimé.
Celui qui vous importune, dédaignez-le, il n'est qu'un vrai pécheur.*

Dominant le groupe, turban savamment entrelacé, barbe avantageuse, regard sévère, longue baguette à la main et revêtu d'une djellaba de grosse laine blanche, le *fqih* veille. Rien n'échappe à cet homme qui semble pouvoir se démultiplier à l'infini. Son œil est partout, son oreille exercée relève instantanément la moindre erreur, la moindre prononciation défectueuse et son bras, infatigable, prolongé d'une badine sans complaisance est toujours prêt à ranimer l'ardeur de l'élève somnolant. Auxiliaire précieux, tout à la fois enseignant, éducateur et formateur, le *fqih* perpétue les nobles traditions de l'éthique marocaine et assure ainsi la pérennité de la cité.

Cerbère des mœurs, de bonnes coutumes et des prescriptions fondamentales du rituel religieux, c'est au *fqih* qu'il appartient de les inculquer à ses disciples et de veiller sur leur stricte application par chacun d'entre eux dans la vie quotidienne.

Tout écart de conduite signalé et toute défaillance dans les études sont sévèrement réprimés.

Soumis à une discipline aussi sévère et confié à un instituteur aussi inflexible et aussi intraitable, le jeune cancre n'a de salut qu'en une totale et respectueuse obéissance aux règles imposées.

Pour faire preuve de sa compétence intellectuelle, on peut l'appeler dans des cas délicats comme celui de *ttiqaḥ* qui veut dire selon le dictionnaire *Lisan Al Arabe* : « une barre métallique ou en bois qui sert au lancier à dresser les objets courbés ». Dans ce cas, cela signifie absence d'érection suite à un ensorcellement. La présence du *fqih* est donc nécessaire pour présenter des remèdes administrés. En voici un exemple :

rbbi ad isezz tṭlba nna da issufuḡn ležnun i wnna da itessarn

Dieu bénisse les fqih, les seuls capables d'exorciser les ensorcelés.

3. Le fqih : exorciste et ensorcelant

L'exorcisme est une pratique ancrée dans la culture populaire marocaine. Cette pratique n'est pas exclusive aux musulmans, elle peut être pratiquée pour la lecture de l'Evangile ou de la Thora chez les chrétiens et les juifs.

Le fqih reste par excellence le plus capable d'entrer en contact avec des créatures invisibles parce qu'il se considère comme étant le possesseur d'un savoir riche et important mémorisant le Coran et la Sounna.

En pratiquant les séances d'exorcisme, *le fqih* a pu regagner une place brillante dans son entourage. Il n'y a pas de cérémonie où il est absent. Bref, il se considère comme étant le représentant spirituel et intellectuel de la société.

Malheureusement, cette créature n'est pas restée pour autant un vrai croyant. Il s'est rapidement mêlé dans tout ce qui est ensorcellement et envoûtement. *Le fqih* s'est attelé sur le domaine des amulettes et des fumigations pour rapprocher les amoureux ou pour réaliser des vengeances :

a wa ya tṭalb yi ša n lhžab iṣḥan
rix asmun ad d iēayd ḡur i

*O fqih, fais-moi une forte amulette,
Je veux que mon amoureux revienne.*

Le fqih peut tromper la foule. Il s'éloigne davantage de la religion pour en devenir un vrai charlatan :

a aṣḥḥar nna d ižmen isufarr
tssuḥld i s lhādīt ša ur t tḡrid

*Charlatan ! Tu trompes la foule.
Tu nous ennues par tes discours incohérents.*

Les conséquences de ce qu'il fait sont graves. Il ne peut échapper à la punition divine. C'est le seul savant misérable sur cette terre.

leulama la rbħn ur illi wnna da itšqqan
bħra šggin a tṭalb ag umzn æqqid i tmara

*Aucun savant n'a souffert dans la vie,
Toi fqih ! Tu es le seul à vivre dans la misère.*

En suivant l'écriture et les formules magiques, le fqih risque d'être paralysé par les esprits qu'il chasse. Par le travail qu'il effectue, il perd la confiance des gens car il n'est plus là dans le but d'apaiser les maladies. Au contraire, il les accentue. Voici un autre exemple :

ad ur ttamn i tṭalb nuwy t id i lhrr al ax ibṭṭu d ayt uxam
la as ntgga tutliwin al i ittaru lkrh a rbbi d ad as tggir

*Ne vous fiez plus au fqih car il accentue vos maladies.
Vous lui serez généreux, l'imposteur vous sera ingrat.*

4. Le fqih : fécondité et stérilité

Parmi les points ineffaçables qui resteront gravés dans la mémoire de la société, les tromperies et les duperies effectuées par cette créature paradoxale.

Le fqih a construit une image, celle d'avoir la possession et le pouvoir magique qui lui permet de débarrasser les femmes de leur stérilité. Il s'avère que cet individu bizarre a abusé de la confiance et de l'indulgence des femmes pour réaliser ses désirs et ses émotions.

Il se trouve des crédules et des naïfs pour croire aux pouvoirs infaillibles du *fqih*. Par ce fait, il est à l'origine de gros scandales. On a entendu plusieurs fois qu'il y a des femmes qui refusent les soins de cet homme qui profite du désarroi des femmes qui veulent à tout prix avoir un enfant prétendant que c'est le *djinn* qui l'habitait, qui pourrait les rendre fertiles tout en assistant sur l'isolement. Parfois cela marchait lorsque c'est le mari qui a des problèmes de stérilité. *Le fqih* fertile comblait les lacunes. Allez voir combien de fils ainsi semés ! Par ce fait, il sera châtié dans l'au-delà.

a yimši n nnabi ur trid lxir
ixxa aš lħal i taddart n iṣṇdall

*L'impie ! Tu te trompes ici-bas.
Tu seras châtié dans l'au-delà.*

Conclusion

Certes, les recherches qui se sont penchées sur ce domaine sont nombreuses. Néanmoins, il n'est pas aisé de s'en faire une idée éclairée. D'un côté, il faut

reconnaître que la langue française ne possède pas dans son stock lexicologique des équivalents acceptables. De l'autre côté, les représentations des djinns et les travaux menés par le *fqih* dans ce domaine sont véhiculées seulement dans le monde musulman. Donc, il s'agit d'une difficulté d'ordre culturel.

En définitive, une question s'impose : *les fqih*s ont-ils la patience et le sang froid pour pardonner cette incursion brutale dans ce domaine aussi sensible et aussi mystérieux ? Que *les fqih*s prennent garde, et nous aussi, les esprits qu'ils tentent de chasser risquent de les paralyser.

Bibliographie

Aouine, M., (2014) : *La poésie orale berbère du Moyen Atlas : étude analytique*, thèse de doctorat, UFR des sciences du langage, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Fès.

Bachelard, G., (1957) : *L'air et les songes*, Paris, PUF

Bentolila, F., (1986) : *Devinettes berbères*, collection du conseil international de la langue française, Paris.

Bounfour, A., (1999) : *Introduction à la littérature berbère.1 La poésie*, Paris-Louvain, éd. Peeters.

Bounfour, A., (2004) : « La littérature amazighe entre l'oral et l'écrit ». Actes du colloque international sur la littérature amazighe : oralité et écriture, bilan et perspective, IRCAM, Rabat.

Heidegger, M., (1988) : *Les hymnes de Holderlin*, Gallimard, Paris.

Peyron, M., (1985) : « Une forme dynamique de la poésie orale : les izlan et timawayin du Moyen Atlas Maroc », *Langue et Littérature IV*. Rabat, publications de la faculté des lettres et des sciences humaines.

Peyron, M., (2004) : « Langue poétique littéraire : Enjeux et mutations chez les poètes du Maroc Central ». Actes du colloque international sur la littérature amazighe : oralité et écriture, bilan et perspective, IRCAM, Rabat.

Peyron, M., (2005) : « le passage imaginaire de la poésie Amazighe du Moyen Atlas ». Actes du colloque sur le linguistique Amazigh : les nouveaux horizons » publications de la faculté des lettres et des sciences humaines de Tétouan.

Taifi, M., (1992) : *Dictionnaire, Tamazight, Français (parler du Maroc central)*, Paris : Awal l'Harmattan.

Taifi, M., (1996) : « la transcription de la poésie orale : de la transcription orale A l'opacité scripturale ». Etudes et documents berbères 11, La boîte à documents, Edisud, Paris

Taifi, M., (2004) : « Poésie, don de Dieu, consignée dans de la ferraille », Actes du colloque international sur la littérature amazighe : oralité et écriture, spécificités et perspectives, IRCAM, Rabat.

Troncation, redoublement ou torsion des noms en amazighe de Figuig

Fouad SAA
Faculté des Lettres Saïs-Fès

On entend par torsion nominale les modifications que subissent les noms propres ou de famille pour des fins expressives. Ainsi le terme torsion correspond littéralement à la nomination locale de cette pratique '*asefɣeɣ n ssmiyyet*' fort répandue dans notre parler d'étude. Cet emploi spécial de la nomination des personnes dans le parler de Figuig relève d'un double code à la fois sociale et linguistique. Le premier code, dont on ne va pas parler ici, a fait le sujet d'une étude socioculturelle¹. Quant au deuxième code, il se présente sous deux aspects selon l'implicature que l'on veut exprimer par la nomination de quiconque et selon la relation qu'on entretient avec la personne désignée. Dans son premier aspect la forme du nom se voit réduite ou diminuée au maximum soit par troncation soit par redoublement; par contre dans son deuxième aspect, la mélodie phonique du nom s'altère par la substitution de certains de ses constituants, sans que sa forme ne soit changée. Dans les cas de la réduction de la forme du nom on peut distinguer entre les diminutifs destinés aux petits, en témoin de respect et d'affection ; et ceux destinés aux grands comme gage de respect², et dans les deux cas les noms ainsi diminués témoignent d'un sentiment d'affection et de respect contrairement aux formes altérées, par substitution de segment ou de trait(s) distinctifs, qui peuvent connoter soit une dépréciation et une péjoration soit une affection et amélioration. Le but de cette contribution est d'essayer de rendre compte des procédés qui sont mis en jeu dans ces formations particulières dans l'objectif de déterminer ses mécanismes et leur implication sur notre connaissance de la grammaire de ce parler, à la lumière des travaux qui ont été consacré à ce sujet, dans le cadre de la théorie de l'optimalité. Ainsi nous traiterons dans la première section les noms altérés sans modification du gabarit de la base et dans la deuxième section nous aborderons la question des noms tronqués avec ou sans redoublement.

¹ (cf. Azizi 2014).

² Les diminutifs portent deux dénominations localement : *asmɣey* (littéralement : rendre petit) et *asmyr* (lit. rendre grand ; respecter).

1. Noms altérés

Les noms altérés sont des noms qui gardent généralement leur forme et ne subissent aucune procédure d'ordre prosodique ou morphologique (syncope, aphérèse, etc.). Cette altération d'ordre mélodique (segmental) concerne les segments ou les traits distinctifs des segments constitutifs des noms. Elle se manifeste soit par une altération mélodique simple qui ne touche qu'à un seul segment (ex. a ci-dessous), soit par la substitution des segments radicaux avec ou sans reduplication (ex. b, c et d ci-dessous), et dans les deux cas, les noms ainsi dérivés sont employés avec une valeur dépréciative. Toutefois l'altération simple peut être employée dans certains cas, uniquement, avec un sens mélioratif (expression de respect, de la politesse et de l'humilité, ex. (1)g, h) ci-dessous).

Voyons, à titre d'illustration, les exemples suivants¹.

(1) Nom propre	Nom altéré	
a. <u>bra</u> him	bšahim	(dépréciatif)
b. <u>ž</u> ellul	<u>žerrud</u> , gellue	(dépréciatif)
c. xalid	<u>salid</u>	(dépréciatif)
d. lem <u>ṣet</u> fa	lem <u>ṣet</u> ša	(dépréciatif)
e. xeddu <u>ž</u>	xerru <u>ž</u>	(dépréciatif)
f. at <u>bra</u> him	at q <u>ra</u> qim	(dépréciatif)
g. <u>bra</u> him	blahim	(mélioratif)
h. <u>bu</u> ras	bulas/h ulas	(mélioratif/dépréciatif 'haillons')
i. <u>ṣ</u> umer, <u>ṣ</u> emmar	ṣemmal	(mélioratif)

En comparant les exemples ci-dessus on remarquera que la valeur du trait emphatique, est souvent utilisé pour des fins péjoratives (ex. b, c, e). Aussi, le nom dérivé abouti généralement à un nom dont la racine a un signifié déprécié (ex. d. lemṣetša = mṣetša 's'entretuer' ; c. salid = slld 'verbe : jeter sur, nom : tyran', ou elle abouti parfois par défaut à une racine qui n'existe pas dans ce parler (ex. at lḥabed/at lqabed, at hḥekku/at hṛgu, lḥibib/lexbib). On peut déjà, suit à Plénat, 2003 : 82, rapprocher ces changements du phénomène de « l'émergence du non-marqué » décrit dans le cadre de la théorie de l'optimalité (cf. Colina 1996, Pineros 2000a, 2000b).

D'autre part, dans tous les cas d'altération mélodique, seules les consonnes sont altérées ce qui met en évidence le rôle que joue la racine consonantique dans la détermination du sens lexical du mot et la distingue des voyelles considérées souvent comme morphème nominale. Ainsi, on relève en ce qui concerne cette alternance consonantique deux procédés de substitutions qu'on peut généraliser comme suit : Le premier se fait uniquement par l'alternance mélodique des segments consonantiques et le deuxième se fait par l'affixation qui rajoute un segment au squelette de la base de dérivation. Dans ce deuxième cas seule

¹ Dans notre transcription le soulignement rend l'emphase.

l'infixation et la préfixation sont mis en jeu, mais il faut signaler tout de même que l'affixation et l'effacement sont rares par rapport aux alternances radicales et mélodiques (voir ex. (1) m ci-dessous), ce qui met en haut rang la contrainte de fidélité, qui préserve la relation entre la base et le dérivé au niveau prosodique, par rapport aux contraintes d'altération ou de troncation (v. section 2). Enfin, la variation que présentent ces exemples tient en particulier à ce que le lexique peut établir comme correspondance réciproque, en terme d'opposition péjoratif/mélioratif, entre la base et son correspondant (voir par exemple (2) h, n et (2) e, ci-dessous).

Voici des exemples de ces deux opérations¹.

(2) Base	Dérivé
a. <u>ɛumr</u>	qumr, zumr, xumr
b. lh ib	lexb ib
c. fati ha	fatixa, fati ša
d. yami na	yazi da
e. dr is , x ris	hl is
f. bella	lebl a
g. i s ddiqn	i š elliqn
h. ilhyan en	iherdan en , ilexyan en
i. at ebbu	at ɣenbu
j. mqq ra n	me š ran
k. et ma n	žd ma n
l. kemmu	ke r mu
m. ppah hu	ppaxxu, ppa heš šu
n. ihppal n	i ɣ erbaln, iderbaln

Les exemples en (2) ci-dessus révèlent que la substitution d'une racine par une autre se fait par la substitution d'un seul segment (ex. a, b, c) de deux segments (ex. e, j) ou par l'altération d'une gémignée (ex. i, k, f). Mais, dans tous les cas, aucune position du squelette de la base de dérivation n'est effacée. De même qu'au moins un de ses segments est préservé ; et dans tous les cas où la base de dérivation est méconnaissable, il s'agit d'un redoublement comme le montrent ces exemples, d'ailleurs rares, (qasu>šašu, mais on a aussi nasu ; ahmed>duddu>žužžu. Signalons aussi que cette substitution montre que les gémignées sont parfois traitées, au cours de la dérivation, comme un seul segment inaltérable auquel est substituée une autre gémignée (ex. g), comme elles sont traitées comme deux positions squelettiques auxquelles deux consonnes hétérogènes sont liées dans le mot dérivé (ex. h, l, n). On peut se demander alors, pourquoi tel segment ou autre est préservé plutôt qu'un autre ? La réponse à cette question réside d'une part dans l'interaction entre la contrainte de fidélité qui assure le

¹ Le sens des noms dérivés est successivement : a) jeu de hasard, risquer, horde, désarroi, ivresse ; b) non sens ; c) ouverture, écrasée ; d) poule ; e) lézard ; f) malédiction ; g) chiffon ; h) lézard ; i) bec ; j) vendus ou non sens ; k) lèpre ; l) non sens ; m) non sens, fauché ; n) tamis, vétuste.

maintien de la relation entre l'*input* et l'*output*, et les contraintes qui relèvent, d'autre part, de la structure de l'*output* qui favorisent le changement de la base de dérivation. Ce changement, comme on a vu modifie le sens du nom par substitution radicale pour aboutir à un sens différent (péjoratif, ex (2) d, i, k) ou à un sens creux (ex. (2) b, j, l). Ainsi le segment préservé dans sa position et sa nature conjugué aux segments substitués forment une copie identique à la forme de la base mais avec un sens complètement différent. Les segments de substitution qui récurrent d'une façon remarquable avec une valeur dégradée sont en particulier : š, x q. De même que les segments substitués sont généralement : ħ, s, r, ε. On remarque également que la substitution ħ>x, s>š l><r est très productive. Le choix de ces dernières peut être sensible à leur expressivité et à leur plus ou moins aptitude à remplir les positions d'attaque ou de coda. (cf. Plénat, M. 2003 : 78 et 1999). On remarque par exemple qu'à l'attaque 'r' dans la base correspond 'l' dans le dérivé (v. (1) g, h et (2) e).

2. Noms tronqués

On entend par noms tronqués les noms dont la structure est réduite par apocope, aphérèse ou syncope, ou par leur combinaison. Ce genre de modifications que les mots subissent, n'est pas propre aux hypocoristiques mais on le trouve aussi dans le langage des enfants qui reflète la tendance aux formes simples (non-marquée). Toutefois, ce phénomène que connaissent toutes les langues paraît obéir à des contraintes qui peuvent être universelles dont en particulier la relativité de la sonorité des segments par rapport à la syllabation et la binarité. C'est en tout cas ce que plusieurs travaux consacrés à ce phénomène ont montré (nous citons entre autres Plénat, M., 1984, 2003 ; Labrune, L., 1994 ; Nelson, N. 1998. Un nom tronqué est dans la plupart des cas dissyllabique en Français (Plénat, 1984 : 176) et c'est généralement le cas aussi en amazighe de Figuig où les diminués à trois syllabes sont très rares selon les données dont nous disposons. En effet, les types des diminutifs, tronqués ou redoublés, que nous avons recensé sont au nombre de 14 types : c:vcv, cvc:v, cvc:vc, cvcv, cvcvc, c:vc:v, cvccvc, cec:v, cec:vc, cec:ec:, cv, c:v, c:vc et cec:vc. Cette pléthore peut être réduite à trois pieds bi-syllabiques : (ANAN ; ANANC ; ANCANC) et deux syllabes : (AN ; ANC); ces dernières sont moins productives. Le tableau suivant donne une idée de ces types de formations (Les Lettres ANC sont respectivement A : attaque ; N : noyau ; C : coda).

(3)

Nom	ANAN	ANANC	ANCANC	AN	ANC
ɛbde <u>rr</u> ħman	baħħu, ppahħu			ħħu	
ɛbdesslam	sassa, ppassi		baslam		
ɛbdell <u>a</u>	ball <u>a</u> , baba, bella				
ɛbde <u>rr</u> zzaq		bazzaq			
ɛbde <u>l</u> ħafid		ħafid			
bubker	Bukka			kka	
belqasem	Baqqu			kku	
lħusin	ħessi				
ddehbiyya	Yaya				
muħemmed	ħemmu		ħemman	mmu	
buzeyyan	Zazza				
<u>t</u> tyeb	Bibi			bbu	
ɛa' iša	ɛiša, <u>ma</u> šša, šašša			šša	
<u>r</u> qiyya	Qeyya			yya	
rabiea	<u>y</u> avva, biea			ɛɛa, <u>y</u> va	
faṭima	bitti, batti, titti, tatta				
ħayat		yayat			
yamina	nana, nanna, mina			nna	
lerbi	Eevvi		ɛ <u>err</u> ub		
men <u>s</u> ur					ssul
<u>m</u> melxir				<u>x</u> xa	xxil
ɛaw <u>t</u> if		<u>t</u> u <u>t</u> uf ; <u>t</u> i <u>t</u> if			<u>t</u> if
xadija	xijja, ttuja	duduj	xettuj, mattuj	jja	
brahim	Bahi			vvu	
mestafa	<u>f</u> afa, <u>f</u> faya		settuf		
ħmed	ħida, duddu				
zulixa	zuqa, maxxax			<u>x</u> xa,	

A partir de ces exemples regroupés ici, à titre indicatif, nous remarquons que les types des pieds à syllabes légères (ANAN : 36 exemples ; AN : 14 exemples) sont mieux fournies que les types à syllabes lourdes (14 en tout). Rien d'étonnant en cela si on épouse l'idée de « l'émergence du non-marqué » suivant laquelle « les contraintes qui tendent à écarter les formes marquées l'emporterait plus souvent sur les contraintes de fidélité que dans le cas ordinaire. D'où l'apparition de formes simples analogues à celles que l'on trouve dans le langage enfantin » (Plénat, 2003 : 82). En effet, les types majoritaires ci-dessus ne diffèrent en rien des formes des noms et verbes qu'on trouve dans le langage des enfants ou qu'on emploie avec eux pour les initier à acquérir leur langue maternelle, comme le montre ces exemples : Fuffu : Feu, yuyyu pain ; diddi : blessure, douleur ; fassa : main ; xixxi : mauvais ; hahha : habille ; gukku : œil ; ffu : cacher ; vva : eau ; nnah : mordre ; etc. Disons enfin un mot en ce qui concerne les diminutifs monosyllabiques. Force est de constater que ces mots commencent toujours, par une gémignée

Revenons maintenant au choix des segments qui constituent ces types de syllabes et pieds, afin de dégager quelques généralisations. Parmi les contraintes observées dans les hypocoristiques en générale, le bannissement des attaques complexes (*cf.* Plénat, 2003 pour le français entre autre), et c'est exactement ce qui caractérise les diminutifs que nous avons examiné. En effet, les noms dérivés à attaque complexe sont minoritaires par rapport aux noms à attaque simple. A cet effet, nous n'avons recensé qu'un exemple sur les dix noms ordinaires qui présentent une attaque complexe (ex. tbaširt>bubuš ; rqiyya>qiyya ; lyaqut>yaya ; lbatul>batul ; ħmed>ħida ; sliman>semman ; et enfin, sakina>skukun). Et bien que ces exemples commencent par un segment potentiellement préfixal (ex. t- marque du féminin et l- déterminant (arabe)) les autres exemples ne laissent aucun doute à ce phénomène marquant. Aussi, on peut dire que le choix de la consonne tronquée dans ces exemples relève du principe universel de l'échelle de sonorité qui préside au choix du segment apte à mieux occuper la position de l'attaque dans les diminutifs, et comme on l'aurait remarqué les plus sonores des deux éléments de l'attaque complexe sont systématiquement éliminés au profit des moins sonores, et ce quelque soit leur position dans l'attaque (rqiyya>qiyya ; lyaqut>yaya ; ħmed>ħida ; sliman>semman). L'autre phénomène remarquable dans certains diminutifs bien qu'ils ne soient pas nombreux est l'évitement des syllabes sans attaque. C'est le cas des noms nouvellement empruntés à l'arabe qui commencent avec un coup de glotte, considéré comme phonétique en amazighe, comme 'iman>miman ; 'inas>ninas, 'amal>mamal ; 'asma>sma... Ces noms se voient amputés de leur voyelle initiale, quitte à enfreindre la contrainte d'attaque branchante (ex. 'asma>sma) ou bien se forment par redoublement (ex. amal>mamal). Cette explication est corroborée par la contrainte qui bannit les syllabes sans coda, communément admise.

Plusieurs contraintes ont été évoquées dans la littérature de la théorie de l'optimalité au sujet des hypocoristiques dont l'ancrage des bords de la syllabe, l'alignement, la contiguïté etc. Et faute d'une analyse approfondie et plus exhaustive,

nous n'allons, dans ce qui suit, que brosser succinctement l'image de l'effet de ces contraintes sur la dérivation des diminutifs dans notre parler amazigh.

Selon les données de notre corpus (plus de 200 diminutifs), la gamme des phénomènes de troncation est très riche par la variation du matériel segmentale qui remplit le gabarit des diminutifs et par les trois procédés qui opèrent leurs dérivation via l'aphérèse, la syncope, l'apocope ou leurs combinaison. Le matériel segmentale qui fait surface dans les diminutifs est en fait composé de segments identiques à ceux de la base mais aussi de segments altérés et affixés. Les segments affixés sont toujours des voyelles. Ainsi les contraintes de fidélité se heurtent aux contraintes de la mélodie vocalique nominale et à l'aptitude des consonnes à remplir les bords des syllabes, d'où la divergence entre les langues en ce qui concerne la hiérarchisation de ces contraintes. Signalons toutefois que l'aphérèse est la plus productive dans ce parler¹. Quant au choix de la consonne d'attaque qui établit la correspondance entre la base et le diminutif, il est parfois conditionné par la nature de cette attaque et non par sa position en tant qu'attaque dans la base. Ainsi plusieurs exemples montrent que la coda dans la base peut facilement remplir la position d'attaque du diminutif, notamment dans les noms composés. Pour illustrer notre propos, nous donnons à partir d'une vingtaine d'exemples, les correspondances suivantes comme représentatives : *εebd-erreħman*>*baħħu* ; *εebd-elħeqq*>*beħħeqq* ; *εebd-elqader*>*qada* ; *me-xtara*>*xettala* ; *mensura*>*sula* ; *t-teyyeb*>*bibi*. Dans ces exemples la labiale voisée est plus aptes que les liquides *l*, *r* à remplir la position d'attaque de la première syllabe du schème dissyllabique du diminutif. De même que la liquide /*r*/ n'occupe jamais la position coda d'une syllabe (ex. *εebdelqader*>*qada*, *εebdeljebbar*> *ppali*, *mmelxir*>*xxil*, *mensur*>*ssul*, *εemmar*>*εemmal*, *bubker*>*bukka*, *kka* ; *ħeerbi*>*εevvi* ; *bu-jemea*>*jeεεa*).

Au niveau phonologique, on remarque des alternances consonantiques, vocaliques ou les deux à la fois. Évidemment, ces alternances qui relèvent des contraintes relatives aux choix du matériel segmental se heurtent aux contraintes qu'imposent ordinairement aux diminutifs la contrainte de sa taille qui ne doit pas dépasser le pied formé de deux ou trois mores d'où la troncation ou le redoublement. Parmi ces alternances nous notons en particulier la fortification des consonnes notamment en position d'attaque qui fait aussi partie de cet éventail de contraintes relatives au matériel segmental amélioré dans les hypocoristiques comme le montrent ces exemples où la fricative sourde 'f' est fortifié en occlusive 'b' ou substitué par 'v' qui n'a pas de statut dans les parlers ici étudiés ; et la sonante 'm' est substitué par l'obstruante 'b' : *Fatima*>*batti*, *bitti* ; *ħeerbi*>*εevvi* ; *rabiea*>*vavva* ; *brahim*>*vvu* ; *merzuq*>*bezzuq*>*zzuk*. Il est à signaler également, à ce propos que la gémination

¹ Au niveau prosodique le nom se voit détaché de ses éléments initiales par aphaérèse (ex. *mestafa* > *fafa* ; *εawatif* > *tif*, *laħifa* > *tifa*), au milieu par la syncope (ex. *ħalima* > *ħanna* ; *malika* > *makka* ; *εebdeddaym*>*εeddaym* ; *εetman*>*εettan*) et à la fin par apocope (ex. *zakariya* > *zakar* ; *brahim*>*bahi*, *bahu*). On trouve aussi des noms formés par la combinaison entre ces trois procédés (ex. *εebdlkrim*>*kari* ; *εebdesslam* > *bassa*, *mestafa* > *settuf* ; *εebdella*>*bella*, *balla*).

des suites de deux segment a tendance à éviter certains segments et simplifié le diminutif au niveau segmentale et prosodique. Les exemples suivants illustrent ce phénomène, sachant que la géminée peut être compté comme attaque de la deuxième syllabe d'un pied, ce qui va priver sa première syllabe de son coda comme ces exemples l'illustrent : $\varepsilon\text{etman} > \varepsilon\text{ettan}$; $\text{bujem}\varepsilon a > \text{bu}\varepsilon\varepsilon a$, $\text{j}\varepsilon\varepsilon a$; $\text{fa}\underline{d}na > \text{fanna}$.

En ce qui concerne les voyelles phonologiques pleines 'a, i, u' des diminutifs, on constate qu'elles peuvent apparaître seules ou combinées avec la voyelle phonétique neutre schva 'e' ou combinées entre elles. Toutefois, les combinaisons *iu et *ui sont bannies dans les diminutifs¹. Nous avons le sentiment que cela peut être expliqué par le fait que ces deux voyelles hautes s'opposent par leur expressivité. De même, nous signalons enfin que la mélodie de la base n'est pas toujours identique à celle du diminutif. Voici des exemples illustratifs.

(4) Base	Dérivé
a. turiyya	tuttu, tuya
b. lhusin	hessi
c. zulixa	zuqa
d. hemmuya	yaya
e. <u>ra</u> biea	biea, <u>ya</u> vva
f. latifa	tifa, <u>tu</u> tuf
g. hmed	hida, duddu
h. fatima	ttima, bitti, titti, batti, tatta

Par ailleurs, on constate que la voyelle haute /u/ est souvent inséré dans les noms masculins, quant aux noms féminin soit elle est non retenu soit elle est parfois affixée comme indice de respect et de rang sociale (ex. $\text{brahim} > \text{vvu}$, $\varepsilon\text{ebderrehman} > \text{bah}\text{h}\text{u}$, hhu , $\text{h}\text{h}\text{med} > \text{duddu}$ mais aussi hida ; $\text{xadija} > \text{xedduj}$; $\text{zulixa} > \text{zuqa}$, maxxa. Il appert aussi que la voyelle haute /i/, exprime plutôt une affection ou une petitesse (ex. $\text{fatima} > \text{batti}$, titti mais une fois la femme nommée est plus âgée elle est appelée plutôt tatta . la voyelle basse /a/ elle est souvent synonyme du féminin et elle est souvent maintenue dans les diminutifs féminins. Quant aux diminutifs redoublée, qu'ils soient féminins ou masculins, leur mélodie vocalique et consonantique est toujours harmonique. Ce fait peut être expliqué par la contrainte d'alignement qui aligne les deux syllabes du nom dérivé de tel sorte que leur mélodie soit harmonique. Les exemples d'alignement sont très productif et même lexicalisés dans ce parler (exemple : zaza , tatta , titti , $\text{hemmuya} > \text{yaya}$, , $\text{rabiea} > \text{vavva}$; $\text{hmed} > \text{duddu}$, dadda ; mamma .

Ainsi de cet examen des noms altérés, redoublés et tronqués il ressort que le tamazight de Figuig s'aligne sur des principes universels qu'elle partage avec plusieurs langues sans pour autant se priver de certaines particularités qui sont propres à sa grammaire. Une liste plus fournie d'exemples ainsi qu'une étude plus

¹ Le seul exemple que nous avons relevé est un nom composé : bu-eziz .

approfondie de certaines questions déjà esquissées dégageraient au grand jour les secrets cachés de ce pan épineux de sa grammaire. Nous ne manquerons pas de rappeler l'analogie que représente la formation de ces noms avec le langage enfantin.

Bibliographie

Azizi, S. 2014, Le nom de personne dans l'oasis de figuig : Un système de codification des relations sociales. (à paraître, publication de l'IRCAM).

Clements, N., 1990, The role of the sonority cycle in core syllabification, in J. Klingston & M.E. Beckman (eds.), *Papers in laboratory phonology 1*, Cambridge : Cambridge University Press, pp. 283-333.

Ferguson, C.A., Talking to children : A search for universals.

Jakobson, R., & L. Waugh, 1980, La charpente phonique du langage, Editions de minuit, Paris.

Labrune, L. Les dérivés évaluatifs en japonais et l'émergence de la marque, *Silexicales* 2, pp. 107-116.

McCarthy, John J., & Alan Prince, 1997, L'émergence du nom marqué. L'optimalité en morphologie prosodique, *Langages* 125, pp. 55-99.

Nelson, N. 1998, Mixed anchoring in french hypocoristic formation, in *Ruling papers* 1, pp. 185-198.

Plénat M., 1980, Toto, Fanfa, Totor et même Guiguitte sont des anars, in Dell, F. Hirst, D., Vergnaud, J. *Forme sonore du langage, structure des représentations en phonologie*, Hermann, paris, pp. 161-182.

Plénat M., 1999, Prolégomènes à une étude variationniste des hypocoristiques à redoublement en français, *Cahiers de grammaire* 24, pp. 183-219.

Plénat, M. 2003, L'optimisation des attaques dans les hypocoristiques espagnols, *Languages*, n°152. pp.78-101.

Saa, F. 2010, Quelques aspects de la morphologie et de la phonologie d'un parler amazighe de Figuig, El Maarif Al Jadida, rabat.

Les toponymes et les anthroponymes à travers les manuels scolaires amazighes

El Hossaien FARHAD
Faculté polydisciplinaire de Nador

La toponymie (du grec *tópos*, lieu et *ónoma*, nom) est un ensemble ou un système formé par les noms de lieux d'une région ou d'une langue, elle est aussi l'étude linguistique des noms de lieux, du point de vue de leur étymologie, de leur transformation, de leur évolution, de leur signification et leur rapport avec la langue parlée actuellement ou avec des langues disparues et leur impact sur les sociétés.

L'anthroponymie est l'étude des noms de personnes. Elle est une science qui constitue une des parties de l'onomastique (étude de l'origine et de l'évolution des noms propres), branche de la lexicologie.

La toponymie est la langue elle-même. Dotés d'autres ethnonymes ou prénoms, les marocains se reconnaissent-ils dans les toponymes amazighes ?

Les toponymes représentent des références historiques, offrant à l'homme un certain sentiment d'appartenance. Ils se rapportent à la tribu, au climat, à la topographie et aux légendes.

Nommer, c'est la première action langagière, le premier pas pour fonder une culture. Les pratiques de nomination sont fondatrices du « vouloir vivre ensemble ». Dominer un espace, c'est avant tout le domestiquer linguistiquement, autrement dit le nommer.

Il s'agit dans l'onomastique d'un acte d'enrichissement lexical de la langue. Dans l'amazighe, la construction des noms se pose comme une question problématique et se présente en tant qu'aspect de plus en plus absent dans la réalité maghrébine. L'emprunt de prénoms et de noms étrangers reste le plus évident dans cet espace.

Le nom amazigh est une conception singulièrement collective du milieu nord-africain. A l'instar des autres combinaisons d'invention, le nom associe, en règle générale, les différentes valeurs (historiques, mythiques, symboliques, sociales, éthiques, etc.) d'un groupe linguistique déterminé.

Sur le plan psychologique, le nom revêt son importance par la répétition : le porteur/sujet se reconnaît à tout instant à un ensemble de phonèmes dans lesquels on lui rappelle son identité. Par ailleurs, en *tarifit*, la formule de présentation : « Je m'appelle... » se présente à la troisième personne du pluriel –la voix collective : « *Qqaren-ayi...* » (Ils m'appellent...). Il y a ignorance, ensuite indifférence, enfin aliénation si le nom se trouve étranger au porteur.

Depuis 2003, début de l'insertion de l'amazighe dans le système éducatif marocain, l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM), institution chargée de la promotion de la langue et de la culture amazighes, a élaboré six manuels scolaires. Ces livres, dans leur diversité, proposent une onomastique géographique et humaine précise de la culture. A travers l'emploi de ces noms, il y a prise de position politique et idéologique vis-à-vis de la culture propre. Si les manuels de l'amazighe (manuels 1-6) proposent en effet, des ethnonymes et des toponymes selon une vision « officielle », diverses questions s'imposent : Comment sont-ils présentés ? Dans quelle situation ? Quel est le processus suivi ? Quels sont les critères qui régissent une telle transformation de l'onomastique locale ? Existe-t-il un système pour forger ces noms suivi par les linguistes et les historiens de l'IRCAM – chargés de ces manuels ?

Il ressort de notre étude un certain nombre d'observations qui organisent substantiellement ce système. S'agissant des noms étrangers, comment sont-ils intégrés dans la langue des manuels ? Comment la langue du manuel insère les noms anciens tombés en désuétude ?

Concernant la réception, l'élève amazigh accepte-t-il des noms des autres variétés ? Cette acceptation est-elle par conséquent facile ou spontanée ? Si le manuel scolaire, outil didactique, entend apporter des connaissances pour toute une génération dans un domaine précis, et dans notre cas de l'amazighité, que serait-il de ses découvertes du contexte socioculturel ? Comment ces manuels répondraient-ils à l'effacement de l'amazighe dans les autres manuels ?

Par cette analyse, loin de critiquer l'emploi des toponymes et des anthroponymes à travers les manuels et loin de toute étude synthétique et exhaustive, nous allons nous contenter de citer quelques observations structurelles qui pourront être utiles dans l'insertion de l'onomastique dans les manuels amazighs enseignés à l'école marocaine publique.

Pour ce faire, nous traiterons en premier lieu des noms appartenant à l'histoire amazighe, ensuite les noms des chanteurs et poètes amazighs pour finir en citant nombre de remarques dans l'emploi des noms des penseurs amazighs tout en comparant deux visions : endogène et exogène des manuels amazigh, arabe et français au niveau de l'emploi des toponymes et des anthroponymes.

1. Les noms appartenant à l'histoire amazighe

Il est à noter qu'il y a des noms qui appartiennent à l'histoire amazighe. Ils sont insérés dès le troisième niveau. Ils ont une grande importance du fait qu'ils lient l'apprenant à son histoire millénaire.

Nous relevons les noms suivants :

Masinisa (manuel 3°, p.40-50-50, manuel 5°, p.9-.34) ; (manuel 6°, p.66) ; Yugurten (manuel 3°, p.50, manuel 4°, p.36 et 37, manuel 5°, p.34) ; Tihyya (manuel 3°, p.53, (manuel 4°, p.60) ; Yuba (manuel 3°, p.46-47-49-50-51), (manuel 5°, p.34) ; Yuba wiss sin (manuel 4°, p.37), (manuel 5°, p.34), (manuel 6°, p.64) ; Ccrif amzzyan (manuel 4°, p.10-11-38-39-98); Yusf u Tacfin (manuel 3°, p.98 (manuel 4°, p.42-43), (manuel 5°, p.34) ; Ebdkrim lxttabi (manuel 4°, p.75) ; (manuel 6°, p.38-72) ; Cicun (manuel 5°, p.10-11, p.34) ; Muħa u ħmmu azayyi (manuel 4°, p.40-41) ; Klyubaṭṭra silini (manuel 6°, p.64).

Ce répertoire résume toute l'histoire de l'Afrique du nord. Ainsi, l'onomastique revêt toute son importance en tant que mémoire collective et historique. Cependant, d'autres noms ne figurent pas dans ces manuels comme Kuseyla, Bukus et j'en passe ?

2. Les noms des chanteurs et des poètes amazighs

Les six manuels de l'enseignement de l'amazighe citent nombre de chanteurs et de poètes amazighs de différentes régions du Maroc :

Musawi (manuel 1°, p.129), (manuel 5°, p.62), (manuel 6°, p.60) ; Mustawi (manuel 1°, p.129), (manuel n°4, p.70), (manuel n°5, p.102) ; Racid Najib Sifaw (manuel 2°, p.122, p.146) ; Walid Mimun (manuel 3°, p.10-11, p.16-17) ; (manuel 6°, p.39) ; Lekkaf (manuel 6°, p.42) ; Iznzarn (manuel 3°, p.14-15) ; Emmuri Mbark (manuel 3°, p.15); (manuel 6°, p.43) ; ħadda Uekki (manuel 3°, p.18) ; Mimunt n Selwan (manuel 3°, p.18) ; Taṛṛayṣt Rqyya talbnsirt (manuel 6°, p.62) ; rṛayṣ Bizmawn (manuel 6°, p.62) ; Usman (manuel 3°, p.18) ; ħmd zzyyani (manuel 4°, p.64), (manuel n°5, p.118) ; ħmd pmmaci (manuel 4°, p.68) ; Fadma waryaci (manuel 4°, p.74) ; Tifyur (manuel 6°, p.36-38-39-41-42-46)...

Le fait d'insérer ces chanteurs et poètes amazighs dans les manuels scolaires a une grande importance dans la continuité et la diffusion de la parole amazighe engagée et porteuse de sens, où la versification est un acte responsable et respectueux de la tradition. Ces chanteurs et poètes entendent surtout exprimer leur opinion sur ce qui se passe, en mettant l'accent sur un idéal de société selon leur propre perception, qui reste malgré tout attachée à la tradition.

3. Les noms des penseurs amazighs

Les six manuels de l'enseignement-apprentissage de l'amazighe citent nombre de penseurs amazighs appartenant aux différentes régions du Maroc. Ces penseurs cités sont moins fréquents en les comparant au nombre de toponymes.

Nous relevons les noms suivants :

Qaḍi Qaddur (manuel 2°, p.94) ; Eli Azayku (manuel 3°, p.32, p.34, p.101) ; Muḥmmḍ Cafiq (manuel 4°, p.75) ; Bn Baṭṭuta (manuel 5°, p.12, p.34) ; Bn Xldun (manuel 4°, p.94-95).

Les autres écrivains amazighs de langue étrangère tels Mohemmed Choukri, Mohammed Kheir Eddine et Kateb Yacine sont absents, ne faut-il pas traduire leurs textes pour les insérer dans les manuels ?

L'amazighe devrait s'ouvrir sur les autres poètes et écrivains des autres langues¹ pour l'échange et le contact avec les autres langues-cultures, notamment occidentales pour s'écarter le maximum possible de cette vision endogène de l'enseignement de l'amazighe. Un travail énorme est à effectuer au niveau de la traduction vers l'amazighe afin de transposer les productions littéraires et intellectuelles des écrivains et penseurs étrangers pour les faire connaître.

Notons également que l'orthographe des toponymes et des anthroponymes pose problème dans les différents manuels enseignés à l'école marocaine publique. Pour illustrer ces problèmes, nous citons ces différentes transcriptions des toponymes :

- Rbaṭṭ (manuel 4°, p.8, p.43, p.64, p.75), Rrbaṭ (manuel 2°, p.68), Arbaṭ (manuel 2°, p.54), Rrbad (manuel 2°, p.128)...
- Dzayr (5^{ème} année, p.24-25) ; Ddzayr (5^{ème} année, p.22) ;

Nous avons quatre formes pour le toponyme «Rabat». Ce qui est très déplaisant est l'emploi de deux différentes transcriptions pour un toponyme dans le même manuel.

- ḍḍarlbīḍa (manuel 3°, p.81) et ḍḍarḇīḍa (manuel 4°, p.8, p.114), (manuel 5°, p.22) ;
- Tmsaman (manuel 1°, p.159) et Tamsaman (manuel 2°, p.56-57, p.63) :

Cette confusion entre la voyelle pleine « a » et le schwa « e » pose problème.

- Ujda (5^{ème} année, p. 22) ; Wjda: (4^{ème} : p.8)
- ṣṣmaṛa (5^{ème} année, p. 22) ; ṣmaṛa (3^{ème} année, p. 54);

¹ En ce sens, des traductions ont été effectuées telles « Le petit prince » de Larbi Moumouch, « Agldun amzzan » de Lahbib Fouad, « Agldun amctuh » de Habibllah Manssouri. Cependant, ces traductions demeurent insuffisantes.

- amɣyan (2^{ème} année, p.15) ; amɣɣyan (4^{ème} année, p.14) ;
- amqqrان (3^{ème} année, p.15-93-95) ; amqran (2^{ème} année, p. 14-15-17-22-67- 94) ;

Cette double transcription met l'apprenant et l'enseignant dans une situation d'insécurité linguistique. Alors, s'agit-il d'une double transcription ou d'une simple omission ? C'est pourquoi, il est urgent non seulement de fixer l'orthographe des toponymes et des anthroponymes, mais de les investir de leur forme «authentique».

Sur le plan didactique, l'ajout de lettres ou de syllabes à l'intérieur des mots amène à un problème de l'acquisition et de la maîtrise de l'orthographe (La dysorthographe)¹.

De même la transcription des toponymes et des noms étrangers pose problème :

- Espagne : le « p » pose problème, et au lieu d'écrire aseppanyu on écrit asebbanyu. Ne faut-il pas ajouter d'autres symboles aux caractères tfinagh-ircam pour surmonter cette insuffisance ?

A la lecture des noms et toponymes amazighs, dans les manuels, nous constatons également un « individualisme/égoïsme » dans l'emploi et l'insertion de cette onomastique : chaque variété emploie des noms et toponymes qui sont propres à son aire linguistique :

Exemple (manuel de la 2^{ème} année) :

- dans les textes du nord : Lḥusima, / ṭanja, / Nnaḍur, / Targuist, / Qaḍi Qddur
- dans les textes du centre : Azɣru / Ifran / Xnifra
- dans les textes du sud: Agadir / Tafrawt / ḥmd Easid

De même, dans les textes de lecture en voie de standardisation de la 4^{ème} année :

- Nord : Ccrif Muḥmmmd Amɣɣyan²
- Centre : Muḥa u ḥmmu aɣayyi
- Sud: Yusf u Tacfin.

Nous constatons un manque de complémentarité entre les trois grandes variétés: Où est donc l'ouverture sur les autres variétés? Et comment arrivons-nous à insérer les noms et les toponymes des trois variétés dans un seul texte standard ?

¹ La dysorthographe est un trouble d'apprentissage caractérisé par un défaut d'assimilation important et durable des règles orthographiques (altération de l'écriture spontanée ou de l'écriture sous dictée). Celui-ci perturbe, dans des proportions variées, la conversion phono-graphique, la segmentation des composants de la phrase, l'application des conventions orthographiques (dites règles d'usage), et enfin l'orthographe grammaticale (marques flexionnelles que sont les accords et conjugaisons).

² tifawin a tamaziɣt 4, p.38.

4. Les manuels amazigh, arabe et français et les visions endogène et exogène

Nous avons tenté de comparer le corpus des manuels de l'amazighe (1-6), au niveau des toponymes et des anthroponymes, à deux autres manuels de la cinquième année de l'enseignement primaire.

S'agissant du manuel arabe, nous avons relevé l'onomastique suivante :

- Les toponymes tels : Anoual, El Hoceima, Fès, Azilal, Taza, Rabat,
- Les anthroponymes : Abdelmajid, Mansour, Fahmi, Abou lkassem, Idrissi, Outmane, El Khettabi, Mohamed, Khalil, Ibn Bettouta, Ibrahim, Abdelkader, Saleh, Hicham,...

Concernant le manuel du français, nous avons relevé les toponymes et les anthroponymes suivants :

- les toponymes tels : La Sorbonne, Agadir, Marrakech, Tanger, Italie, Guinée, Mali, Bénin, Tchad, Afrique, Espagne, Chine, France, Lyon, Canada, Sénégal, Egypte, Algérie, Liban, Irak
- les anthroponymes français et arabe tels : Marie, Pierre, La Fontaine, Paul, Réda, Zineb, Farid, Fadel, Ahmed, Leila, Amine, Abir, Abdesslam, Aicha, Ali, Rafiki,...

A partir de ce corpus, nous constatons que le manuel du français (5^{ème} année du primaire) et les manuels de l'amazighe (1-6) s'ouvrent sur les anthroponymes et les toponymes arabes, alors que le manuel arabe (5^{ème} année du primaire) ne s'ouvre ni sur les toponymes et les anthroponymes français, ni sur ceux de l'amazighe.

Nous concluons que le manuel arabe se caractérise par une vision endogène. Autrement dit, ce manuel ne s'ouvre pas sur les autres manuels (amazigh et arabe) enseignés à l'école marocaine publique. Du coup, nous ne pouvons pas parler d'une certaine complémentarité entre les différents manuels du ministère de l'éducation nationale.

Conclusion

Dans l'amazighe, la construction des noms se pose comme une question problématique et se présente en tant qu'aspect de plus en plus absent dans la réalité marocaine. L'emprunt de prénoms et de noms étrangers reste le plus évident dans cet espace. Il y a un nombre non négligeable de noms amazighs, seulement ils sont peu usités dans le quotidien. Par cette substitution par une onomastique *empruntée* et *exogène*, le corps amazigh se rétrécit par le changement, la substitution et l'abrogation.

Les prénoms arabes prédominent dans le choix et l'usage des prénoms des personnages dans le manuel : « *Nadya* » pour le féminin, « *Tariq* » pour le masculin sont les plus usités.

Le premier prénom qui apparaît dans le manuel est « idir », mais une série de prénoms arabes *Rabha*, *Tariq*, *Nadya*, *Hicam*, *Dunya*, *Yhya*, *Eli*...

Quant aux prénoms amazighs les plus fréquents, ils sont « *masin* » et « *idir* » pour le masculin, et « *ittu* » et « *numidya* » pour le féminin.

Cette onomastique pose problème. Dans le cas de *tarifit*, les vieux prénoms de « *Tlaytmas* » (n'apparaissant que dans le manuel 1^o, p. 80, une seule fois), « *Mimun* »¹, « *Nunu* », « *Nunja* », « *Mamma* »,... sont quasiment écartés. L'élève amazigh serait plus proche de ces prénoms que leurs grand-mères et grand-pères portent toujours. L'insertion de ces noms dans les manuels serait un continuum entre l'école et son univers socioculturel.

En définitive, l'onomastique est non seulement un acte d'enrichissement lexical de la langue, mais un rappel constant de l'ancrage de l'apprenant dans un univers multiple : historique et socioculturel.

Si les noms tombent en désuétude, les ethnonymes et les toponymes connaissent une métamorphose dans la constitution phonique.

Par la mort du nom, il y a non seulement ruine pour la langue, mais pour tout un héritage de l'humanité. Dépréciation, mépris, avilissement et infériorité seront bien les synonymes de l'onomastique *importée*.

De même, on pourrait avancer que la substitution se généralise et passe du simple nom au toponyme. Seulement, il y a toujours d'autres toponymes qui gardent leur forme authentique. Il y a toujours Agadir², Azilal, Ifni, Azemmour, Imouzzar, Tafilalt et Tiznit.

Bibliographie

Adlis inu n tamaziɣt, 2007, adlis n unlmad, Casablanca, Al Oumma, première édition.

Adlis inu n tamaziɣt, 2007, adlis n uslmad, Casablanca, Al Oumma, première édition.

¹ Ce nom a été proposé par les concepteurs du manuel de la première année de l'enseignement de l'amazigh « Adlis inu n tmaziɣt » mais a été supprimé parce qu'au Sud Mimoun est le nom d'un diable. Notons que ce nom est répandu au Nord. Cependant, ce nom a été inséré dans le manuel 3 dans un nom composé « Walid Mimun (27 fois) ».

² La toponymie n'est pas à l'abri de la politique d'arabisation. Une arabisation devenue obsessionnelle pour les autorités marocaines. Ainsi plusieurs toponymes berbères ont subi des déformations leur donnant des formes arabes quand ce n'est pas une arabisation complète. A titre d'exemple, "Ifni" devient "Sidi Ifni", "Askourene" devient "Sekkoura", "Tadla" devient "Qasba Tadla", "Tazagourt" devient "Zagoura", "Aharmemou" devient "Ribat elkheir", "Imteghren" devient "Errachidia",...

- Tifawin a tamaziɣt 2, 2009, adlis n unlmad, Casablanca, Al Oumma, première édition.
- Tifawin a tamaziɣt 2, 2009, adlis n uslmad, Casablanca, Al Oumma, première édition.
- Tifawin a tamaziɣt 3, 2005, adlis n unlmad, Rabat, Okad, première édition.
- Tifawin a tamaziɣt 3, 2005, adlis n uslmad), Rabat, Okad, première édition.
- Tifawin a tamaziɣt 4, 2006 adlis n uslmad), Rabat, Okad, première édition.
- Tifawin a tamaziɣt 4, 2006, adlis n unlmad), Rabat, Okad, première édition.
- Tifawin a tamaziɣt 5, 2007, adlis n unlmad), Rabat, Okad, première édition.
- Tifawin a tamaziɣt 5, 2007, adlis n uslmad, Casablanca, imprimerie Al Ahdat Al Maghribiya, première édition.
- Tifawin a tamaziɣt 6, 2008, adlis n unlmad, Rabat, Al Maarif Al Jadida, première édition.
- Tifawin a tamaziɣt 6, 2008, adlis n uslmad, Casablanca, imprimerie Al Ahdat Al Maghribiya, première édition.
- Marianne Mulon, *Origine et histoire des noms de famille : Essais d'anthroponymie*, éditions Errance, 2002
- DORION, Henri, POIRIER, Jean, *Lexique des termes utiles à l'étude des noms de lieux* Les Presses de l'Université Laval, 1975.

De quelques difficultés de l'enseignement de l'amazighe aux apprenants arabophones

Lahcen ABOUMOUNIR
Université Chouaib Doukkali- Eljadida

Introduction

Malgré un usage numériquement important, la langue amazighe a toujours possédé au Maroc un statut minoré ou considérée comme « dialecte » ou variété « basse ». Mais depuis qu'elle est reconnue comme langue nationale et officielle, les représentations linguistiques des populations ont beaucoup évolué. Elle est devenue, chez beaucoup d'entre elles une deuxième langue nationale. Cette reconnaissance officielle suppose une prise en charge par l'Etat et donc son intégration dans le système éducatif.

C'est en 2003 que l'amazighe devient une langue enseignée et trouve sa place au primaire marocain. Cette langue est désormais enseignée en tant que discipline à part entière aux amazighophones comme aux arabophones dans de nombreuses écoles. De ce fait, elle s'inscrit dans un contexte plurilingue où elle cohabite avec l'arabe scolaire, l'arabe marocain et bien entendu le français.

Problématique

Dans la relation pédagogique, nous identifions trois intervenants : d'un côté le manuel et les contenus des programmes et de l'autre côté l'enseignant et les apprenants. Notre communication portera sur ces derniers. Nous sommes partis du constat suivant : le ministère de l'Education nationale (MEN) s'est penché, en particulier, sur l'élaboration des programmes sans prendre en considération le public cible et a donc négligé en grande partie la distinction entre la langue maternelle et la langue seconde, voire entre apprenants amazighophones et non-amazighophones. C'est pourquoi, on constate qu'il y a une hétérogénéité des profils des élèves dans la même classe : des apprenants natifs et non natifs. De surcroît, le même manuel est destiné à tous ces apprenants.

Dans ce contexte de mélange des locuteurs natifs et non natifs de l'amazighe, plusieurs questions se posent :

1. Comment prendre en charge cette diversité de profils linguistiques et cette différence de compétences acquises durant les premières années de l'école ?
2. Dans ces conditions, comment l'enseignant pourrait-il gérer cette situation plurilingue ?
3. Devant un public hétérogène, Comment l'enseignant pourrait-il organiser les contenus d'enseignement et répondre aux besoins langagiers de ces élèves ?

Enquête

Dans le but de répondre à ces questions et rendre compte de la réalité du terrain, nous avons collecté auprès des élèves arabophones de la 6^{ème} du cycle primaire de la zone urbaine d'Agadir des textes narratifs (20 copies) où nous avons recensé différents types d'erreurs d'ordres phonétique, syntaxique et lexicale. Nous avons également distribué un questionnaire à une dizaine d'enseignants de la langue amazighe sur la même région d'Agadir connue pour sa diversité linguistique.

Analyse du corpus

1- Sur le plan phonétique

On peut citer la défaillance au niveau de l'articulation (phonétique). En effet, l'apprenant arabophone rencontre des difficultés à réaliser des sons dont les modes d'articulation consistent dans la spirantisation, l'affrication et la labialisation et des mots dont les sons se succèdent et se rapprochent dans leurs points d'articulation. L'amazighe, contrairement à l'arabe et au français, est doté d'une structure phonétique qui consiste à juxtaposer parfois plusieurs consonnes sans faire appel à des voyelles.

Exemples :

skr : faire/ vr : lire/

cc : manger/ ffv : sortir...

2 - Sur le plan syntaxique

Les élèves construisent des phrases d'ordre canonique en référence à l'arabe scolaire, dialectal ou le français. Même si la langue arabe et la langue amazighe admettent des structures identiques (VSO), on sent que l'apprenant arabophone hésite avant de prononcer ou d'écrire une phrase en amazighe du fait qu'il avait mémorisé des formes prêtes à usage. De là découle une certaine anomalie au niveau de la mise en relation des constituants fondamentaux de la phrase.

Exemple : Idda uslmad s tinnml : – Est parti l'élève à l'école. (VSO structure amazighe)

Aslmad idda s tinnml : – L'élève est parti à l'école. (SVO)

La dernière structure est apparemment celle de la langue française mais cela ne veut pas dire que le message n'est pas compris. Il est même fréquent que cette forme prenne place et devienne une référence dans les copies des élèves.

3- Au niveau lexical

Etant donné qu'ils ne sont pas des locuteurs natifs et par manque de vocabulaire, les élèves arabophones, avant de se mettre à la rédaction passent d'abord par leur langue maternelle et font par la suite la traduction mot à mot, ce qui engendre beaucoup d'erreurs : omission de verbes, emplacement incorrect des adjectifs, de prépositions, emprunts...

Exemple 1:

Kulla sbah, nkki ar tdduh s lmdrasa. Lmo3llim ar ah istqbal ichrhah ddars mn b3d yarat h tableau.

Chaque matin, moi, je vais à l'école. Le maître nous accueille, explique la leçon et après le copie sur le tableau.

Voilà un exemple de texte recueilli auprès des apprenants arabophones et qui fait preuve de ce mélange de répertoires linguistiques. Les mots qui sont en italiques sont tous des emprunts, la structure des phrases est également calquée sur le modèle français.

Exemple 2 : Nkki walu ur ssny : moi rien je ne sais.

Adllis winou ttuh : le livre mon j'ai oublié.

D'après ces deux énoncés, il est facile de remarquer qu'il y a un désordre au niveau des constituants de la phrase. Cela reflète clairement le désarroi des apprenants au moment de la construction des messages.

Exemple 3: yinna g lbħar nyina accku yinna gis lhudu d sakinna: là bas à la mer de là bas

parce que là bas il y a la paix et tranquillité.

Cette phrase révèle beaucoup d'anomalies: répétition des indicateurs de lieu, des emprunts à la langue arabe comme lhudu, sakina et lbħar. L'élève comme nous le constatons a transcrit ces mots de l'arabe sans leur faire subir aucune modification. Il se contente de transférer les mots déjà acquis en arabe et les intégrer sans aucun effort dans son message.

Exemple 4 : Yat *tabliya*: un tablier.

Yut uslmad *tbla*: a frappé l'élève la table

tjakița tasggant: une jaquette noire

Par contre ces mots *tabliya*, *tbla*, *tjakița*, présentent à peu près la même forme sauf que l'adoption de ces emprunts s'est faite par un réaménagement vocalique en

ajoutant une voyelle pleine en position finale, à la place du [e] et du e muet final. Le transfert du français à l'amazighe du mot « table » a passé par la suppression de la première voyelle, alors que le mot « jaquette » est marqué par l'adjonction de la consonne [t] en position initiale. Nous pourrions alors affirmer que ces mots ont été partiellement intégrés dans la langue amazighe par des réaménagements et réajustement vocaliques.

Ces emprunts à la langue arabe, à l'arabe scolaire et aussi à la langue française, et parfois un mélange de toutes ces langues témoigne de la réalité linguistique de l'apprenant aussi bien arabophone qu'amazighophone. On assiste à un bi ou un trilinguisme flagrant qui met en jeu les apprentissages de l'apprenant.

Analyse du questionnaire

L'enseignant, étant l'un des piliers de la didactique, est à la fois le « *responsable de l'apprentissage* » et le médiateur des savoirs ; il doit non seulement maîtriser sa discipline, connaître le processus d'acquisition des connaissances, les méthodes de travail et d'évaluation mais aussi assister l'élève dans son travail personnel en effectuant l'évaluation et en l'aidant à réaliser son projet. Il devrait comme le préconise le programme s'ingénier à concilier les méthodes d'enseignement des langues maternelles avec celles des langues secondes et avoir un comportement pédagogique différent. Pour ce faire, il doit pour la réussite de sa tâche, utiliser tous les moyens pédagogiques mis à sa disposition, entre autres le manuel scolaire.

Le questionnaire qui a été distribué aux enseignants de l'amazighe qui exercent à l'école primaire de Bensergao porte sur plusieurs axes (identification, formations, méthodologie, langues en usages en classe, contraintes pédagogiques..) mais ce qui importe pour nous c'est de recenser les différentes difficultés qui entravent les élèves arabophones dans l'apprentissage de l'amazighe.

1 - L'hétérogénéité des classes

Face à cette réalité, les enseignants se voient obligés de refaire le cours en différentes langues (en tamazight, en arabe marocain ou scolaire et/ou en français) dans le but d'expliquer cette langue et de généraliser le savoir. Cette méthode, aux dires des enseignants, favorise en quelque sorte un climat d'*intercompréhension* et même de *tolérance* car chaque élève trouve sa part dans le discours de l'enseignant et arrive au terme des activités scolaires satisfait des ses acquis.

Toutefois, nous avons pu constater que les apprenants non amazighophones n'arrivent ni à s'intégrer dans les groupes, ni même à répéter ce que leurs camarades disent. Leur participation se voit alors minimisée, ce qui réduirait leurs chances de développer certaines compétences communicatives visées par le programme scolaire. Les effets d'ordre psychologiques que cela aurait sur les apprenants arabophones constituerait un facteur de blocage car ils se voient la risée de leurs collègues amazighophones puisqu'ils déforment les mots qui acquièrent parfois des connotations péjoratives. Par conséquent, ils se sentent peu motivés et

moins impliqués. L'élève pourrait en arriver au degré d'être convaincu de son infériorité et renoncerait par la suite à la participation en classe.

Quant à l'écrit, ils éprouvent du mal à développer et enrichir leurs idées. Ils se contentent de l'usage à tort et à travers de quelques mots amazighes qu'ils ont l'habitude d'entendre dans leur entourage ou récemment appris en classe. Ce déficit se manifeste nettement dans son aspect lexical puisque ces apprenants font un usage massif des emprunts externes (à d'autres langues). Cette tendance ne concerne pas uniquement les arabophones mais également les natifs qui dans leurs pratiques scripturales « sont moins motivés par la langue standard et plus attachés à leur variante Cette situation entraîne nécessairement un changement capital dans l'usage sociolinguistique de l'amazighe aménagé. La norme standard se limiterait à l'usage écrit tandis que dans la pratique langagière réelle et effective c'est plutôt la variante dialectale qui s'impose. » (Moumouch. L, 2014 : 216. 217)

Ce sont ces facteurs qui expliqueraient, en grande partie, le manque de motivation et la faiblesse de participation aux cours de l'amazighe.

2- L'enveloppe horaire

L'enveloppe horaire discernée à l'enseignement de la langue amazighe ne dépasse pas 3 heures par semaine, durée relativement courte, ce qui est loin d'être suffisant pour atteindre les objectifs tracés par le programme scolaire. En plus de cela, certains directeurs sacrifient les séances de l'amazighe au profit des matières comme les mathématiques, le français et celles qui font l'objet d'examen de sortie. Ce facteur donne aux élèves l'impression que cette matière est sans intérêt, raison suffisante pour la négliger et la sous-estimer. Un autre facteur observé dans certaines écoles empire la situation de l'enseignement de l'amazighe. Certains directeurs recourent aux enseignants de cette langue pour combler le manque d'enseignants ou pour remplacer les absents.

3- Le manuel

Les élèves arabophone, comme nous l'avons signalé, souffrent d'un déficit langagier et affichent des besoins urgents différents de ceux de l'apprenant amazighophone. Le premier objectif que l'on se fixe dans l'apprentissage d'une langue est en premier lieu « *le développement des compétences orales, lecturales et écrites chez les apprenants* » (Agnou, F. 2009). Néanmoins, une étude du contenu des manuels élaborés laisse voir que les cours touchent surtout au volet linguistique. Les enseignants de l'amazighe croient que l'apprentissage de cette langue doit passer par la maîtrise des règles grammaticales. L'aspect communicationnel et discursif de la langue n'a pas été pris en considération dans les documents proposés jusqu'ici.

Enseigner l'amazighe « *dans son seul aspect linguistique risque, à notre avis, de compromettre les objectifs de son enseignement. Car, pour maîtriser une langue et mieux préparer l'enfant, il faut impliquer d'autres aspects : culturel, social, anthropologique, historique et identitaire.* » (Ayad, S. 2010). Ce sont ses aspects qui nous semblent

évacués ou peu investis dans les textes proposés dans les différents manuels *Tifawin a tamazight*. Le choix des supports didactiques ou de textes, authentiques ou d'auteurs, doit être minutieux dans le but d'impliquer et d'interpeler facilement l'apprenant.

De surcroît, l'élaboration des manuels de l'amazighe *Tifawin a tamazight* avait pour objectif capital de construire progressivement une langue amazighe standard et unifiée à partir des variantes amazighes. Ce souci s'est avéré nocif pour les objectifs de l'enseignement de cette langue qui n'a pas pris en considération les besoins urgents des apprenants, à savoir une langue facile et fonctionnelle. Le lexique et la terminologie utilisés dans les manuels constituent un réel obstacle qui entrave le processus de compréhension et de réinvestissement de la langue amazighe. Il est facile de constater lors d'une enquête que nous avons menée récemment que le lexique aménagé ou standard (utilisé dans les manuels scolaires de l'amazighe) figure rarement sur les copies des élèves. Ces derniers se trouvent « confrontés à des difficultés d'assimilation et à une réalité qu'ils ne vivent pas au quotidien » (Chami. M, 2003 :57). Ce qui prouve que le choix d'une langue aménagée pose parfois problème lors de son apprentissage et par la suite au moment de son usage.

Nous avons même constaté une certaine réticence à utiliser la graphie tfinagh. Des élèves arabophones ont soulevé ce problème et croient que le caractère arabe ou latin faciliterait davantage l'apprentissage de cette langue qu'ils viennent de découvrir. Pour eux, ils se trouvent confronté à deux obstacles : la graphie et la langue. Cette surcharge vient s'ajouter, surtout en première année du cycle primaire, à l'apprentissage d'une autre langue, à savoir le français. C'est pourquoi nous pensons qu'il est nécessaire d'élaborer un programme allégé destiné aux locuteurs non natifs afin de leur permettre l'usage efficace de cette langue dans différents contextes de communication.

4- Approches pédagogiques différentes

Les objectifs de l'enseignement de la langue maternelle, selon G. Gagné (1983, cité par Lacey 41 : 2002), sont à la fois linguistiques et culturels. Son enseignement « vise l'alphabétisation de la population et la transmission des valeurs, de l'héritage culturel et des connaissances et les contenus à enseigner doivent être choisis en fonction de deux objectifs : l'un pédagogique qui est l'enseignement de la langue, et l'autre sociolinguistique en tant que données inhérentes à la langue. » Toutefois, dans le milieu scolaire un problème persiste et met en doute les objectifs cités ci-dessus : un enfant à l'âge de la scolarisation qui jouit de certaines compétences communicationnelles dans sa langue maternelle présente un leurre pour le didacticien. A. Haned (2005 : 21), constate que le passage de la langue comme savoir au savoir sur la langue n'est jamais aisé, même quand il s'agit de la langue maternelle. Cette spécificité « n'est pas prise en considération pour l'élaboration de méthodes d'enseignement des langues maternelles, qui éviteraient à l'acte didactique d'être cet acte brutal qui marque la discontinuité dans l'apprentissage

scolaire de la langue maternelle. ». L'apprenant amazighophone, en effet, se trouve devant une langue qui ressemble à la sienne mais qu'il doit à présent étudier comme une langue savante. Cela exige de sa part une prédisposition psychique dans la mesure où il croit que l'amazighe n'a pas encore atteint le niveau des langues évoluées, du moins celui d'une langue écrite, enseignable et reconnue.

Par contre, les objectifs de la langue seconde (dans le sens où elle n'est pas acquise à la naissance mais apprise à l'école) sont de quatre niveaux : parler et écouter, lire et écrire ; les deux premiers concernent l'axe de l'oralité (ou la compréhension) par contre le deuxième est celui de l'écriture (ou l'expression). Autrement dit, l'apprenant doit d'abord se familiariser avec la langue cible, ensuite découvrir ses spécificités phonétiques et morphosyntaxiques. L'enseignant est amené dans ce contexte à faire preuve de ses compétences pédagogiques en essayant de dégager progressivement les modalités propres à chaque texte en fonction de ses valeurs esthétiques et culturelles. M. Rispaïl (2005 :8) a soulevé cette problématique du passage d'une langue outil de communication à une langue objet d'enseignement :

« considérer le berbère comme langue maternelle signifie qu'on va privilégier la découverte des structures d'une langue qu'on parle déjà, et que priorité sera donnée aux règles explicites et à l'apprentissage de l'écrit ; là où la langue étrangère ou la langue seconde auraient privilégié les fonctions de communication et d'information dans une langue standard, et les compétences de décodage plus que d'expression, le développement dans un premier temps de l'oral plus que l'écrit. »

Cette enquête nous a donc révélé la nécessité d'adopter au moins deux approches pédagogiques différentes : une approche pédagogique de langue maternelle destinée aux amazighophones et une approche pédagogique de langue seconde destinée aux non amazighophones (cas des arabophones).

Conclusion et recommandations

Il est clair qu'aucune étude concernant l'intégration, en général, des apprenants arabophones dans l'enseignement de l'amazighe n'a été faite. L'absence de manuel permettant à cette catégorie de suivre cet enseignement en est une preuve éloquente. D'où les recommandations suivantes :

- Il ya lieu de recourir à des stratégies différentes pour répondre efficacement aux besoins réels de cette diversité des publics et confectionner des outils didactiques qui s'inscrivent dans cette optique.
- L'enseignant pour une meilleure exploitation des supports pédagogiques, doit être capable de motiver les apprenants non amazighophones et les sensibiliser à l'utilité d'apprendre une langue de « couleur locale ».
- Dans une perspective didactique, il est très avantageux de prendre en considération deux aspects linguistiques : les variétés lexicales des apprenants et le mélange des langues. Pour le premier cas, il arrive souvent qu'une classe comprenne des élèves issus de régions différentes. Pour le second cas, nous avons

vu que, lors des productions écrites, les élèves font appel à d'autres langues, français et arabe marocain en majorité, pour nommer certains objets ou parler de certaines réalités. Admettre en classe ces deux aspects linguistiques permettra sans aucun doute une libération de l'expression de l'élève.

- Au lieu de l'approche par compétences, il serait intéressant de mettre en pratique une approche participative ou interactive qui permet d'associer les apprenants à l'élaboration d'un projet, et même différenciée qui reconnaît à chacun le droit d'avoir son rythme de travail, ses façons d'apprendre, des modalités propres de mémorisation lorsque la composante de la classe est constituée d'élèves de profils différents.

Bibliographie

Agnaou, F., (2009) : « Curricula et manuels scolaires : Pour quel aménagement linguistique de l'amazighe marocain ? », *Asinag*, 3, IRCAM, pp. 109-126.

Chami, M. (2003) : « langues maternelles et éducation », pp. 51-58. In *Actes du colloque international sur l'amazigh, Education et langues maternelles : l'exemple de l'amazighe*. Fondation BMCE.

Gagne, G., (1983) : « Norme et enseignement de la langue maternelle », in *Bédard D et J.Maurais (dir) : la norme linguistique*, Paris Le Robert, Paris.

Haned, A., 2005: « De quelques problèmes théoriques et méthodologiques de l'enseignement des langues maternelles », pp. 19-21, *Langues maternelles: contacts, variations et enseignement, cas de la langue amazighe*. L'Harmattan.

Laceb, M. O., 2002 : « Evaluation de l'expérimentation de l'introduction de tamazight dans le système éducatif, état des lieux », pp. 20-61, *Actes du colloque international : tamazight face aux défis de la modernité*, 15-17 juillet 2002, Boumerdès.

Moumouch, L., 2014 : « Aménagement de la subordonnée temporelle de l'amazighe dans les manuels scolaires du primaire », pp. 197-222, in *Montserrat Benitez, Catherine Miller, J.J De Ruiter, Youssef Tamer (Sous la direction de) : Evolution des pratiques et représentations langagières dans le Maroc du XXI^e siècle*. L'Harmattan.

Rispail, M., 2005 : « Présentation », pp. 7-15, *Langues maternelles: contacts, variations et enseignement, cas de la langue amazighe*. L'Harmattan.

Des origines à l'enseignement de la littérature amazighe

Hassan BANHAKEIA
Faculté Polydisciplinaire de Nador

Ici, nous ne faisons pas figure de passéiste, nous entendons plutôt faire un voyage dans le temps de nos aïeux « pensants », afin d'en défossiliser quelques aspects. Il n'est ni de notre propos, ni de notre compétence, de déterrer des œuvres pour les actualiser, ni de les dépoussiérer pour les louer à vive voix. Traduction et études comparatistes peuvent les actualiser, notamment au niveau des adaptations et des réécritures. Il serait alors utile de traduire du grec ou du latin vers l'amazigh afin de préciser relativement les rapports entre les deux espaces (de formation) de toute œuvre d'un écrivain nord-africain. Mais, il y a lieu de croire que, par des études critiques, la réappropriation de cette littérature dite « médiocre » en raison de l'origine de ses auteurs, de par leur expression de l'être collectif, soit non seulement possible, mais digne de combler des lacunes dans l'histoire littéraire en Afrique du Nord.

De même, une question s'impose : Pourquoi ne pas enseigner cette littérature ancienne à ses héritiers ? Ce souci problématique s'inscrirait quand même dans cette évolution voulue par l'Etat d'insérer progressivement l'amazigh dans les curricula... les apprenants rencontrent alors une culture commune, quoique gommée, qui pourrait leur être d'une utilité didactique/pédagogique pour la suite de leurs études, quelles qu'elles soient, et pour comprendre la communauté historique. L'identitaire va au-delà du langage, outre un monde de pensée, pour englober une vision plurilingue, par voie de conséquence pluriculturelle, mais essentielle dans l'expression de l'homme nord-africain.

Littérature et enseignement versent conjointement, à travers l'histoire, dans la recherche sur l'identité et les idéaux d'une ethnie. Ils se complètent et réussissent à former une totalité bien définie à travers les temps, depuis les origines jusqu'au présent.

1. Les débuts d'une littérature colonisée

En temps de la gloire de Rome, l'Afrique du Nord envoie sans cesse ses récoltes et animaux pour nourrir les troupes impériales, également ses hommes pour l'armée (soldats et mercenaires) et l'éducation (précepteurs orateurs). Déséquilibrant,

continu et nécessaire, ce rapport engendrera une mentalité autochtone « succursaliste » qui perdure dans le temps. Et les penseurs amazighs, en dominant l'expression de l'Autre, entendent écrire leur culture propre, c'est bien cela qui détermine amplement la complexe naissance de la littérature nord-africaine d'expression latine. Plus on recherche la continuité entre les deux héritages (autochtone, étranger), plus on se rend compte de la disparité entre les deux espaces (marge, centre). L'amour du local et du propre se fait timide chez les indigènes, l'expression du rêve collectif se fait délétère, et l'apprentissage de l'altérité se fait véritable expérimentation du savoir, et par conséquent du Pouvoir. Toutefois, il y a quelques exceptions dans la tradition nord-africaine, comme c'est le cas avec les réflexions d'Apulée, montrant la tyrannie romaine sur des tribus « écrasées ».¹

Certes, il y a eu différentes révoltes pour remettre en question un tel assujettissement. Juba II parle, en l'occurrence, du mythe d'une Afrique multiculturelle, richesse d'une nation. À partir de cet instant naît la confusion, et l'intellectuel nord-africain confond asservissement et multiculturalité², sans oser parler de la dépendance identitaire, de la Marge qui s'offre au Centre... Le sud méditerranéen, notamment la grande Carthage, demeure un bon exemple pour des siècles. Cette Cité se veut la rivale de la civilisation gréco-latine, mais après une série de batailles perdues opte pour l'imitation, plus encore il fallait inventer d'autres procédés similaires et d'autres formes d'assimilation pour redorer l'histoire des Africains, appropriée au goût romain.

Depuis cette date, l'esprit de l'émulation naît différemment chez l'intellectuel africain, se faisant acquiescement de l'assimilation. Durant des siècles, les forces impériales sont quand même agacées à l'idée d'affronter des indigènes insoumis et perfides qui refusent les « bienfaits » de la civilisation ; ensuite parallèlement l'Eglise se plaint de voir son orthodoxie échouer en Afrique face à des hérésies « naissantes » assumées par des philosophes « arrogants » et athées – qui continuent à croire aux Idées de Platon et Aristote. L'Eglise donatiste rappelle le souvenir d'un Christ juste, et Rome de rappeler l'ordination, la dépendance et la

¹ Claude Briand-Ponsart, « A propos de la mémoire africaine d'Apulée » p.59-76, in Claude Briand-Ponsart & Sylvie Crogiez, (edit), *L'Afrique du Nord antique et médiévale, (mémoire, identité et imaginaire)*, Publications de l'université de Rouen, Rouen, 2002.

« Reprenant une origine mythique, peut-être véhiculée par les Romains et les Grecs, jusqu'à l'histoire, tout en s'affirmant, dans une œuvre destinée à un public cultivé, d'origine locale, Apulée est un témoin important. Il prouve sans doute que, parallèlement à l'obligation imposée par Rome de se constituer, de s'identifier, de s'opposer – et sans doute en grande partie à cause précisément de cette opposition qui devient parfois affrontement – existe une conscience identitaire. Les peuples (nationes), confrontés à la nécessité d'entrer dans les limites compatibles avec des unités fiscales, se sont définis en tribus géographiquement limitées, dans un cadre fiscal imposé, plus conforme aux habitudes romaines. »

² cf. Duane W. Roller, *The world of Juba II and Kleopatra Selene : royal scholarship on Rome's African frontier*, Routledge, 2003

discrimination. L'acculturation, se faisant en latin, devait s'imposer au nom de la chrétienté « romaine », propre à la rive nord.¹

En général, l'expansion de la latinité « officielle » se réalise de manière cahotante : les Imazighen comprennent avec difficulté le latin des militaires et des Chrétiens, encore moins leurs choix dogmatiques, et se retrouvent, en fin de compte, tiraillées entre deux pôles « négatifs ». ² Les papes et les théologiens se préoccupent davantage du destin de l'Afrique « obscure », incapable de décoder le latin, et de là d'assimiler facilement les enseignements. Cela peut expliquer tant de complexes « à venir », successivement intériorisés par l'âme amazighe, notamment chez ces écrivains qui tentent de se racheter au regard de l'Autre altier. Et, à titre d'illustration, l'auteur « apocalyptique », saint Augustin, ose alors purifier son âme de pécheur dans des *Confessions* éternelles.

Ne se fiant non plus à sa langue maternelle, l'Amazigh cultivé recherche les connaissances « fixées » et universelles, en n'oubliant pas d'utiliser ces mêmes représentations ancestrales et de les investir d'une expression différente. L'écrivain développe alors deux existences différentes : ou bien celle d'un païen ou bien celle d'un converti. De la première étape l'on garde peu de choses : la postérité brûle toute œuvre qui ne sert à rien, encore plus celle qui « dérange » l'idéologie dominante. Hérésie, schisme, médiocrité et tant d'autres traits négatifs sont énumérés en face du cruel intellectuel, et en est le modèle Tertullien. Par contre, la deuxième prédomine dans l'histoire « occidentale » : l'œuvre de ces convertis, servant d'exemple, s'attaque aux hérétiques, en l'occurrence aux montanistes, novationistes, donatistes et ariens. Saint Augustin en demeure le grand chantre.

Force est de constater une vision duale ou « dualiste » dans cette tradition écrite, autrement « institutionnalisée ». L'écrivain n'a point le souci d'équilibrer la présence de la culture propre et celle de la culture de l'Autre, et son œuvre tend à opérer le déplacement irréversible vers l'altérité. Les rapports entre création, identité et culture demeurent infinis et imprécis, et par là multipliés quand l'auteur projette ses écrits dans une réception qui n'existe que sur l'autre rive. La postérité confirme encore de telles craintes : la part de l'amazighité est aussi bien dissimulée qu'altérée...

En l'absence d'une tradition écrite propre, en contact équilibré et permanent avec les autres civilisations, les Nord-Africains apprennent, avec exaltation, à s'exprimer dans la langue des Grecs et des Romains, plus encore à y réfléchir aux arcanes de

¹ Charles Pietri, « Un judéo-christianisme latin et l'Afrique chrétienne », p. 1-12, in Giuseppe Ruggieri (edit.), *Eglise et histoire de l'Eglise en Afrique*, actes du colloque de Bologne (22-25 octobre 1988), Beauchesne, Paris, 1988

« alors que les premières Eglises en Gaule, en Italie, à Rome parlent grec, la chrétienté africaine, dès qu'elle commence à s'exprimer avec l'autorité d'une littérature particulière, latinise : que l'on songe à Tertullien ou encore, un demi-siècle plus tard, à Cyprien de Carthage. » (p.2)

² Tertullien précise qu'il est incompatible pour le catholique de faire le serment militaire alors que celui du baptême le contredit... De même, le sixième commandement est contre la guerre.

cette culture « universelle ». L'idéalisation de *la Bible* est accompagnée d'un servilisme à tout ce qui est catholique, autant l'apprentissage du latin s'accompagne d'un éloignement vis-à-vis de la langue maternelle. Les parlers nord-africains perdent de leur force dans toute continuité symbolique. Comment expliquer ce phénomène sinon par cette acceptation de l'unicité ? Le monothéisme est dévastateur pour la culture nord-africaine qui est de nature païenne, c'est-à-dire plurielle, hissée sur la multiplicité et la différence. Il ne faut pas alors s'étonner de cette absence de textes en langue amazighe, encore moins de textes fonctionnels ou sacrés. Par contre, ce que nous relevons ce sont des œuvres, des grammaires, des anthologies et des lexiques latins et grecs, conçus par des Africains.

En effet, les Imazighen ont un grand respect pour les lettres étrangères et y collaborent avec des chefs d'œuvre. Un tel esprit « altruiste » peut expliquer la floraison d'une littérature en plusieurs expressions d'une part, et de l'autre la négation de l'expression propre – qui souffre d'absence d'establishment et de fonction politique. L'inspiration de ces auteurs « marginaux » demeure égale à celle de Sophocle, Cicéron et Dante. Ils partagent avec eux la même mythologie, la même rhétorique, mais sans jamais oublier leur vision collective primaire qui, d'une manière ou d'une autre, apporte du renouveau aux autres cultures. C'est bien la narration mythique qui représente les terres de l'Afrique, les descriptions géographiques, culturelles et historiques selon l'imaginaire de l'auteur autochtone dans des fictions hétérogènes.¹

Cette littérature ancienne dit beaucoup de l'amazighité, mais dans des formes subtiles : il y a tantôt un constant retour vers les affaires locales afin de parler au Citoyen, tantôt un complexe d'infériorité envers l'Autre. Le grec et le latin servent de moyens pour créer, fixer les mythes, raconter les récits propres, rédiger des traités didactiques et philosophiques, et à l'auteur africain d'en respecter les règles plus que l'écrivain natif. Si le théâtre est refondé par Térence, le roman est échafaudé par Apulée. Parallèlement, la poésie se trouve plus axée à représenter le pittoresque africain et à dire les mystères d'une foi infinie.

2. La littérature amazighe, « carrefour » d'une littérature universelle

Parler de la pensée ancienne, placée dans la tradition de l'humanité depuis plusieurs siècles, tout au moins trente, s'avère une datation « paysanne », peut-être pour cela non officielle à travers empires et royaumes établis, non reconnu tout court par l'establishment. En outre, la fin de ce millénaire dévoile que la civilisation nord-africaine survit dans différentes expressions. Les Imazighen écrivent pour hanter le corps du colonisateur sempiternel, apportent quelque chose de propre afin de défier son expression, et insufflent dans son âme une mémoire différente.

¹ René Rebuffat, « Où était l'Afrique ? » p.26-34, in Claude Briand-Ponsart & Sylvie Crogiez, (edit), *L'Afrique du Nord antique et medieval, (mémoire, identité et imaginaire)*, Publications de l'université de Rouen, Rouen, 2002

Quelle littérature fonder parmi ces mercenaires de l'expression ? Quels écrivains retenir dans la Mémoire universelle ? Quels auteurs définir comme propres messagers ? La littérature ancienne mérite d'être étudiée parce qu'elle traduit simultanément l'*art*, le reflet de la *réalité*, l'expression de l'ethnos et l'attachement à une identité qui survit aux temps balayeurs – car elle est engluement d'une âme qui survit. Enseigner la littérature amazighe doit se faire contre les trois passions primaires (selon Jacques Lacan) : *l'ignorance, l'amour et la haine*, et se hisser en Savoir d'une ethnie qui recherche son identité hors de l'expression propre.

Si la littérature latine est née de la littérature grecque, la littérature nord-africaine est issue de ces deux univers comme elle le fera avec d'autres langues-cultures. Elle est au carrefour de l'Orient et de l'Occident, de leurs influences, de leurs directions et de leurs idéaux. Il y a des noms illustres et des chefs-d'œuvre qui font l'identité d'une telle tradition écrite. Cette littérature tient une place exceptionnelle car les auteurs sont exceptionnels : ils expriment leur être collectif dans la langue étrangère. Qu'en est-il de ses aspects d'identification au regard de la critique et de l'histoire littéraire ? A l'absence de définition s'ajoute l'inexistence d'anthologies et de manuels qui cernent genres, frontières, contenus et formes de cette littérature.

N'oublions pas que la pensée amazighe se fait également syncrétisme de diverses traditions, formes et expressions. Elles reconstituent les représentations du monde et de l'Amazigh où se concilient les divinités païennes et Dieu, l'Afrique et la Cité, le barbare et le civilisé...

Par ailleurs, quels rapports y a-t-il entre littérature nord-africaine ancienne et littérature pharaonique ? Partagent-elles les mêmes dieux de l'écriture « sacrée » ?¹ Certes, le destin de la littérature nord-africaine est étroitement lié à la littérature antique, mais sans pouvoir faire partie de l'Antiquité. Cette prédestination engendre une sorte de dépendance « acceptée », voire assumée : les idées de la Cité se font universelles. Philosophes, orateurs, romanciers, poètes et essayistes de l'Afrique se définissent comme faisant partie de ce monde étranger, et par la maîtrise de l'expression (latine, grecque) cet univers devient non seulement familier mais également enrichi dans sa construction. Ils prennent des Latins et des Grecs pour modèles et maîtres à penser, et se font eux-mêmes modèles « classiques » : Apulée, Térence, Augustin... Mais, combien de ces auteurs « marginaux » demeurent-ils mineurs, et jetés aux oubliettes par les cercles romains, quoiqu'ils usent d'une langue d'apparat ?

¹ E.A. Wallis Budge, *The literature of the ancient Egyptians*, J.M. Dent & sons limited, Londres, 1914

“The "Books of Thoth," which late popular tradition in Egypt declared to be as many as 36,525 in number, were revered by both natives and foreigners in a way which it is difficult for us in these days to realise. The scribes who studied and copied these books were also specially honoured, for it was believed that the spirit of Thoth, the twice-great and thrice-great god, dwelt in them.” (Chapitre 1)

3. Les débuts de la littérature ancienne en questions

Dans les écoles et les bibliothèques, la langue de l'occupant prédomine. La romanisation se présente plus sûre. Les cités accueillent des colons romains (soldats, marchands, administrateurs et colons). En Numidie et en Maurétanie, les livres dans les bibliothèques sont en latin ; le punique et l'amazigh sont totalement évacués, tout comme leur expansion dans la vie institutionnelle. Le latin parlé est fort différent du latin littéraire. L'élite, formée dans ses écoles, montre une adhésion progressive par l'abandon des valeurs et croyances locales.

Les anthologies latines présentent un grand nombre d'écrivains et de penseurs d'origine amazighe, notamment numidienne, sans mettre en relief leur appartenance. En fait, dans ce groupe étranger, les profanes sont moins nombreux que les chrétiens (convertis). D'un écrivain chrétien, on se plaît à gommer son étape d'auteur « païen », et si on en parle on le fait pour dire combien le diabolique, hérité de sa première culture, obscurcissait son esprit angélique,¹ et sur le plan esthétique il s'agit d'œuvres médiocres.

Que peuvent ces écrivains révéler du propre ? Leur style est dit, dans sa totalité, « africain » tout au long des siècles de la présence romaine.² La majorité des termes, preuves tangibles, employés est soit du domaine militaire, soit du domaine judiciaire. Ces auteurs se revendiquent penseurs modernes dans la mesure où ils parlent sans ambages de la réalité vécue, en avançant d'intéressantes critiques de l'époque, mais en se référant rarement à leur aire d'origine. En outre, dans les manuels occidentaux l'orthographe des noms d'auteurs africains apparaît vicieuse. Les éditeurs préfèrent faire sonner ces noms comme étant latins. Des « rectifications » sont apportées à Apulée, Lactance... De même, n'oublions pas que les éditeurs transforment ou bien réforment à leur « guise » l'œuvre posthume de tant de penseurs africains pour épurer systématiquement leur style, pensée et orthographe... A titre d'illustration, Sigismond Gelenius récrit Arnobe comme si c'était son propre texte.³

La liste des auteurs africains est, sans doute, longue. L'oubli, accompagné de l'absence de recherche sur la tradition nord-africaine ancienne, notamment sur l'expression amazighe, dans les littératures méditerranéennes, explique le nombre réduit de ce répertoire. Les auteurs africains qui n'ont pas dit du bien de l'Eglise,

¹ Cyprien, Tertullien et Augustin sont des écrivains païens qui ne se lassent pas à confesser leur passé « obscur », et à se racheter par l'adoption d'un christianisme intégriste.

² François Gabarrou, *Le latin d'Arnobe*, Librairie ancienne Honoré Champion, éditeur Edouard Champion, Paris, 1921

« on ne comprend plus grand' chose aux finesses de la déclinaison classique ; on ne saisit plus nettement le rôle spécial de chacun des cas ; on confond les idées de repos et de mouvement ; on use des modes avec beaucoup de liberté. En somme, les Africains se sont fait une grammaire à eux » (p.4)

³ Georges-Adrien Crapelet, *Etudes pratiques et littéraires sur la typographie*, volume 1, Imprimeur Crapelet, Paris, 1837, p.166

qui n'ont pas fructifié la parole de Jésus, se sont trouvés forcément oubliés, et leurs œuvres détruites. Aussi est-il vrai qu'il y a bien des auteurs africains qu'il faut redécouvrir de par de nouvelles analyses critiques. S'ils sont gommés des manuels, c'est justement pour leur écart par rapport à la tradition officielle des Autres...

Ces auteurs sont à la fois des écrivains, des philosophes, des penseurs païens et des auteurs chrétiens. Ils développent singulièrement une vision qui tient simultanément du politique, de l'éthique et de l'artistique, mettant à nu la réalité africaine. Mais, ce qui prime chez eux, c'est cette vision construite souvent pour plaire à l'Autre. Faut-il parler du génie nord-africain (ouvertement de l'amazighité) ? Ce génie ne vit qu'aux dépens des autres : il loue le christianisme et la romanité, et l'altérité en général. Cela doit expliquer pourquoi il y a précisément absence d'école africaine. Une école, opposée à la romaine, aurait fait l'histoire de cette tradition.

Bref, les anthologies gardent la mémoire et l'œuvre de quelques auteurs africains ; nous les classons suivant les siècles.

- **IV^e Siècle (av. J-C)** : Aristippe de Cyrène, Théodore de Cyrène, Hégésias de Cyrène, Arétê.
- **III^e Siècle (av. J-C)** : Aristippe le jeune, Annicéris, Callimaque, Lycides de Cyrène, Carnéade, Eratosthène, Clitomaque de Carthage.
- **II^e Siècle (av. J-C)** : Térence.
- **I^e Siècle (av. J-C)** : Juba II, Marcus Manilius.
- **I^e Siècle** : L. Annaeus Florus, Lucius Annaeus Cornutus.
- **II^e Siècle** : Publius Salvinus Julien, Minucius Félix, Terentius Maurus, Apulée, Sulpice Apollinaire, M. Cornelius Fronton, Porphyron.
- **III^e Siècle** : Tertullien, Cyprien, Arnobe, Arius, Némésien, Jules l'Africain.
- **IV^e Siècle** : Lactance, Tichonius, Gaius Marius Victorinus, Saint-Augustin, Optat de Milév, Charisius, Aurelius Victor, Helvius Vindicianus, Nonius Marcellus, Polemios.
- **V^e Siècle** : Martianus Capella, Cassius Felix, Synésios de Cyrène, Victor de Vita, Blossius Aemilius Dracontius, Vigile de Thaspe.
- **VI^e Siècle** : Priscien, Luxorius, Junilius l'Africain, Flavius Cresconius Corippe, Fulgence de Ruspe.

Parmi ces auteurs, il n'y a qu'un seul penseur de sexe féminin, Arétê de Cyrène. Il s'agit là, en un mot, d'une exception « universelle ».

Certes, il n'est pas douteux que les réflexions de ces écrivains anciens soient inadéquates ou imparfaites pour l'esprit moderne. Mais, il ne faut pas oublier, pour autant, que ces penseurs font partie de la tradition. Et si pensée et discours amazighs sont à fonder, c'est bien à partir de leurs œuvres qui, par anachronisme, nous paraissent « loin » de l'identité africaine. Elles révèlent explicitement la domination romaine à tous les niveaux ; cette maîtrise devient tradition dans un système impérial qui refuse l'exception, la marge de liberté et la différence.

On nous objectera peut-être que cette classification « anthologique » choisie pour analyser la littérature ancienne perturbe amplement l'édifice « établi » des

littératures latine et grecque à vocation « universelle », et montre notre ignorance de ces héritages de l'humanité. Cette critique est peut-être juste et bien placée en théorie. En pratique, les dites vérités sont grandement fausses : il s'agit de revendiquer une littérature à venir, celle qui n'a pas d'édifice, mais qui est restée dans une tente « nomade » à travers les siècles, allant d'un point à l'autre, vidée de toute appartenance. Ce travail consiste à se l'approprier, à se la réapproprier pour construire une littérature à venir.

4. Les paradoxes insolubles de la littérature ancienne

Nommer nos « auteurs » est en soi une tâche difficile : faut-il les nommer selon la tradition française ou la latine ? Dire Priscien ou Pricianus ? Quelle forme paraît-elle adéquate à défaut de l'appellation autochtone proprement dite ? Nous avons une littérature citée et nommée, mais effacée dans son authenticité, qui se réfère justement à la réalité nord-africaine, autrement dit à partir de cette essence « digressive » le pauvre continent offre généreusement des auteurs à l'Occident pour lui dire dans son expression des pensées rarement comprises.

Concernant les courants de pensée nés en Afrique, il y a également le même effacement ou une altération bien structurée. Pourquoi faut-il continuer à considérer l'école cyrénaïque (Hégésias, Aristippe, Théodore, Callimaque, Carnéade, Eratosthène...) comme une école totalement hellénistique, n'ayant rien à voir avec la culture africaine ? Que dire au juste de la tradition de ces « pillards incorrigibles », « turbulents indigènes » et « pirates » au regard des colonisateurs ? Que reste-t-il de ce peuple « à la langue barbare qu'on ne comprend pas » ?¹ Le tragique pour l'être autochtone se trouve dans le regard des Conquêteurs qui ont généralement vu dans l'espace africain l'inconnu marié à l'infini, dans son génie l'imitation des Autres,² dans ses divinités la manifestation de dieux plus importants et lointains,³ dans son nom l'absence de nom,⁴ dans sa saga une basse extraction, dans sa liberté de l'arrogance, dans sa résistance de la violence, et dans sa langue l'insigne du barbare total. Muni seulement de tradition orale, le Nord-

¹ *La Bible*, Esaïe 33,19 : « Tu ne verras plus le peuple audacieux, le peuple au langage obscur qu'on n'entend pas, à la langue barbare qu'on ne comprend pas. »

² A titre d'illustration, nous avons Robert Cornevin qui affirme : « des réalisations de génie rural, hydraulique notamment, sont à mettre à l'actif de l'administration romaine » (*Histoire de l'Afrique, des origines au XVI^e siècle*, tome 1, Payot, 1962, p.177)

³ Les textes répètent que les Imazighen empruntent les grands dieux aux Egyptiens, Grecs, Phéniciens, Romains... !

⁴ Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, Dubochet, édition d'Emile Littré, Paris, 1848-1850, in www.remacle.org/bloodwolf/erudits/plineancien/livre5.htm

« L'Afrique a été appelée Libye par les Grecs, et la mer qui la baigne, mer Libyque ; elle a l'Egypte pour limite. Aucune région ne présente moins de golfes ; les côtes s'étendent obliquement sur une ligne prolongée à partir de l'occident. Les noms de ses peuples et de ses villes sont, plus peut-être que ceux d'aucun autre pays, impossibles à prononcer pour les étrangers ; et d'ailleurs n'habitent guère que des châteaux. » (livre V, 1)

Africain ne se lasse pas d'imiter ou de reproduire les Autres « qui écrivent » ou d'emprunter des idées car il est tout simplement incapable de créer ou d'inventer. En général, il n'a pas d'influence sur les Autres, mais il se plaît dans sa quête de l'acculturation, étant l'objet de toutes les influences.

Selon les manuels d'histoire littéraire, les auteurs africains sont simultanément éloquents et médiocres, authentiques et imitateurs, vagues et profonds, simples et complexes... Que dire de cette pléthore d'oppositions insignifiantes ? Nous n'allons pas suivre ces caractérisations oxymoroniques du simple fait que ces écrivains développent naturellement le complexe d'être soi-même tout en s'exprimant dans la langue du conquérant (fort attrayante), mais plutôt la voie / lecture de cette production à la lumière des problématiques posées. En Afrique du Nord, la haine de Rome remplace fort probablement le ressentiment de Carthage dans le cœur des indigènes. Comme Empire connu pour ses violences « caliguliennes », Rome est haïe. Cette répugnance est alors universelle ; une résistance multiple se décuple. Seulement, cette opposition à l'altérité ne procree pas une réelle conscience de soi. Et la littérature nord-africaine échoue à traduire ces réalités historiques faute de « maisons » d'édition et de distribution.

Sur le plan général, l'affranchissement et l'assimilation deviennent l'acte idéal et le rêve recherché par cette intelligentsia. La continuation est quasi unimaginable entre les deux univers : la Marge et le Centre – toujours « réservé » et exclusif. La sujétion amazighe s'intensifie avec la bataille de Zama (201 av. J.-C.) de laquelle Rome sort glorieuse, et l'Afrique réduite à néant. Les défaites se succèdent, et la reconnaissance se fait « mépris » et « méprise ». Il convient alors de définir cette dépendance comme un penchant négatif qui porte cette ethnie à revoir le culte des ancêtres et à se reconnaître dans les autres cultures, elle est permanente du fait qu'elle change d'acteurs et de formes. Les Imazighen s'identifient aux Carthaginois pour se dire petits-fils des Phéniciens, aux Latins pour revendiquer la romanité des Aïeux, et aux Chrétiens pour se débarrasser de leurs « vices » majeurs, et ainsi s'appropriier (sinon racheter), dans tous les cas, une image « positive ». Le système péché-punition gère cette existence, et il est le fondement majeur de la vision d'être dans le monde.

5. La littérature amazighe : la problématique pédagogique

Philosophes, dramaturges, romanciers, poètes, historiens, géographes, médecins et théologiens constituent les auteurs de cette littérature « oubliée ». En absence d'une histoire littéraire, les pédagogues vont se poser diverses questions. À quoi bon revendiquer ces pensées d'ici et d'hier et mesurer leur contribution à la pensée universelle si elles n'ont aucun impact sur la littérature amazighe contemporaine ? Pour/quoi « faire/enseigner » la littérature ancienne de l'Afrique du Nord pose-t-il un problème épineux ? S'agit-il d'une littérature proprement dite ? Le terme littérature veut dire l'ensemble des idées et des expressions de l'esprit dans deux formes : écrite et orale. Ce concept pose problème quand il est accolé à « ancienne »

et « Afrique du nord ». Mais, nous l'avons esquissé de la sorte pour parler des œuvres qui véhiculent les émotions, les pensées et les fictions des auteurs oubliés de ce continent. Il y a alors souci d'un ancrage multiple : historique, géographique et humain. Littérature ancienne est, somme toute, issue d'une partie du monde, d'un ethnos particulier, d'une vision du monde.

Si le politique le permet, moins encore le tolère, l'enseignement de cette littérature « identitaire » doit se préparer d'habitude à trois niveaux pédagogiques : le matériel pédagogique, la formation des enseignants et les motivations des apprenants. Cela va être renforcé par la légitimité institutionnelle. La littérature ancienne est également à greffer à ces trois niveaux afin de donner une profondeur historique à la littérature contemporaine. Cette dernière provient, dans *l'ignorance* et la *haine*, de ces « modèles » classiques.

Comme cette pensée/littérature n'est pas intégrée dans les cursus primaires-universitaires, nous pouvons l'intégrer scientifiquement dans les manuels pour :

- *récupérer la mémoire collective ;
- *harmoniser cet héritage avec le présent ;
- *approfondir notre conscience de la culture ancestrale.

Toutefois, cette matière est ignorée par les chercheurs marocains – peu soucieux de l'historique. Que dire de l'identitaire ? Pourtant, l'enseignement des Anciens à l'école pourrait renforcer l'enseignement de l'amazigh, quel que soit l'établissement qui l'enseigne (école, collège, lycée et université). Les motivations des enseignants et des élèves sont un fait plutôt subjectif, que le matériel et les ministères peuvent enclencher facilement.

Bien qu'ils se réapproprient la littérature orale (ancestrale), les manuels scolaires (de l'amazigh) réduisent cette littérature ancienne, et se contentent de la littérature orale... La culture des manuels, en ne reconnaissant pas la littérature ancienne (écrite en grec, en latin, en arabe) se présente parcellaire et discontinue dans la réappropriation de l'amazighité.

En plus de fournir de la matière historique et culturelle, l'enseignement de la littérature ancienne met les élèves face à des pensées « ancestrales », celles qui régissent même le quotidien et le présent de la vie humaine. Cette littérature expliquerait tant de points « mystérieux » et obscurs de notre histoire, comme si l'amazighité connaissait toujours cet incendie insatiable, calculé pour son extinction. Néanmoins, la présentation de la culture ancestrale se fait dans la langue de l'autre (en grec et en latin), et elle a évolué de façon différente de ce qu'est la culture « exprimée ». A la traduction de récupérer ces trésors, aux études comparatistes de raffiner et d'actualiser les valeurs et les perspectives.

La diversité des publics scolaires impose une focalisation particulière de cette matière, loin de toute orthodoxie « engluante ». Cette dernière signifie tout simplement la fin des croyances, voire le couronnement d'une évolution de la

pensée. Elle est une vérité qui exclut les idées de la différence fondamentale qui sont dites des « mensonges »

Est-il alors tard de commencer la lecture et l'analyse de notre héritage, comme produits socioculturels, à travers ces œuvres antiques ? Le déconstruire comporte un ensemble de risques méthodologiques ; l'approcher nous engage dans un travail de science et de passion. Nous ne prenons pas le critère linguistique comme élément fondamental de l'ethnique. De surcroît, comment se baser sur des ouvrages écrits en latin et en grec, étoilés de confusions et d'erreurs dans le traitement de l'africanité ?¹ Il serait utile de fixer comme méthode d'interroger les critiques, les préjugés et les jugements de l'amazighité dans les œuvres nord-africaines. Les écrivains indigènes parlent aux Autres, mais de leur propre univers. Cette entreprise est une tentative qui consiste à ramender l'historicité de la tradition écrite des Imazighen.

Cette aventure intellectuelle nous mène à formuler des conjectures et à rechercher une pensée à prouver à force de lire et de relire « critiquement » une série de productions, qui sont parfois opaques et alchimiques. Certes, les œuvres sont, en général, de portée religieuse, mythologique et morale. Autrement dit, il serait urgent d'écrire une histoire littéraire complète de l'Afrique ancienne, et de dépoussiérer les œuvres des écrivains à partir de leur analyse.² Chaque auteur, en développant sa pensée, apporte une vision de l'Afrique du Nord, de ses traditions et de sa culture. Une lecture fractionnelle (par auteur) s'impose, et dans chaque épisode nous privilégions l'étude de l'œuvre en question, tout en la reliant à la tradition locale.

En guise de conclusion, la littérature africaine, dès son commencement, apparaît dans les langues latine et grecque. Cette tradition persiste dans son dénuement de l'expression propre. Est-ce la faute à la réception ? L'œuvre amazighe de cette étape-là, de par ses origines « barbares », est délibérément effacée. Toujours est-il que l'occupation bannit les livres du peuple vaincu avec la précaution de ne pas avoir de résurrection du propre. Quant à cette littérature gommée, c'est bien le silence, l'effacement et le feu qui constituent ses ingrédients en tant que mémoire dite historique.

Que reste de cette histoire culturelle des représentations qui peuvent nous éclairer à propos de différents aspects de l'époque ? doit résonner comme une interrogation qui ravive l'intérêt des chercheurs. À défaut de productions écrites en langue locale, on se contente des sources écrites dans la langue des étrangers, et de par la traduction et la littérature l'avenir sera esquissé vers la réappropriation si utile à l'enseignement de l'amazigh.

¹ Le Conquérant, le Colon et le Militaire sont les différents voyageurs qui visitent à travers les siècles l'Afrique du Nord, et par voie de conséquence leur récit seront loin de toute représentation objective.

² Notre méconnaissance du latin et du grec explique pourquoi nous nous inclinons dans ces études à travailler sur les traductions des auteurs africains, et parfois l'absence de traduction française de quelques auteurs nous incite également à nous appuyer sur des textes traduits en anglais.

Références bibliographiques

- BRIAND-PONSART Claude (2002), « A propos de la mémoire africaine d'Apulée », in Claude Briand-Ponsart & Sylvie Crogiez, (edit), *L'Afrique du Nord antique et medieval, (mémoire, identité et imaginaire)*, Publications de l'université de Rouen, Rouen, p. 59-76.
- CORNEVIN Robert (1962), *Histoire de l'Afrique, des origines au XVI^e siècle*, tome 1, Payot.
- CRAPELET Georges-Adrien (1837), *Etudes pratiques et littéraires sur la typographie*, volume 1, Imprimeur Crapelet, Paris.
- GABARROU François (1921), *Le latin d'Arnobé*, Librairie ancienne Honoré Champion, éditeur Edouard Champion, Paris.
- PIETRI Charles (1988), « Un judéo-christianisme latin et l'Afrique chrétienne », in Giuseppe Ruggieri (edit.), *Eglise et histoire de l'Eglise en Afrique*, actes du colloque de Bologne (22-25 octobre 1988), Beauchesne, Paris, p. 1-12.
- PLINE L'ANCIEN (1848-1850), *Histoire naturelle*, Dubochet, édition d'Emile Littré, Paris, in www.remacle.org/bloodwolf/erudits/plineancien/livre5.htm
- REBUFFAT René (2002), « Où était l'Afrique ? », in Claude Briand-Ponsart & Sylvie Crogiez, (edit), *L'Afrique du Nord antique et medieval, (mémoire, identité et imaginaire)*, Publications de l'université de Rouen, Rouen, p. 26-34.
- ROLLER Duane W. (2003), *The world of Juba II and Kleopatra Selene : royal scholarship on Rome's African frontier*, Routledge.
- WALLIS BUDGE E.A. (1914), *The literature of the ancient Egyptians*, J.M. Dent & sons limited, Londres.

Le film amazigh marocain : du local à l'universel. Exemple de *Sat taḍḍangiwin n Imuran*¹

Lhassane ANDAM
FLSH-Agadir

Ces dernières décennies, la culture amazighe vit un processus de revitalisation avec la naissance de travaux de différentes natures. Le cumul enregistré dans les domaines de la linguistique, la littérature et les arts permet de redécouvrir et de promouvoir non seulement la langue, mais aussi la culture amazighe qui renferme des valeurs dignes d'être préservées et perpétuées. Pour aborder ce dernier point, nous avons opté pour le cinéma comme vecteur de valeurs et coutumes traditionnelles. Il faudrait préciser que les films amazighes se caractérisent par l'amateurisme, en ce sens qu'ils n'ont pas encore atteint dans leur majorité le niveau de véritables œuvres sur les plans technique et esthétique. Néanmoins, cette production cinématographique, puisant dans la culture populaire, reste non moins intéressante étant donné qu'elle véhicule des rites, coutumes et valeurs ancestraux.

Notre contribution part de la formulation de l'une des problématiques posées par le colloque, à savoir que le discours amazigh relatif aux questions fondamentales (identité, société, politique, etc.) a connu des mutations, débordant ainsi du cadre local pour embrasser l'universel. Les pratiques discursives amazighes s'inscrivent aujourd'hui dans cette optique. Le film est, à notre sens, l'un des champs où sont célébrées non seulement les normes ancestrales propres à la société amazighe, mais aussi les valeurs humaines universelles. Notre travail comporte deux volets : nous examinerons d'abord les spécificités et l'intérêt du cinéma marocain d'expression amazighe pour nous concentrer ensuite sur le film *Sat taḍḍangiwin n Imuran*², le but étant de mettre en évidence les valeurs humaines régnant dans le milieu amazighe tout en soulignant les changements sociaux qui engendrent l'abandon des valeurs sociales anciennes.

¹ Il est à préciser que l'intitulé du film ainsi que les noms des personnages et les exemples tirés du texte seront transcrits conformément à la notation latin-IRCAM.

² *Sat taḍḍangiwin n Imuran* « Les sept vagues d'Imourane » est un long métrage du genre comédie-romance, réalisé en 2001 par Abdallah DARI. Il a été consacré premier prix de la meilleure réalisation au 8^e festival du Caire en 2002, meilleur scénario au festival du film amazighe à Ouarzazate en 2006 et 1^{er} prix de la Nuit du film amazighe en 2007.

1. Spécificités et utilité du cinéma amazighe marocain

Avant de parler des spécificités du film amazighe marocain, nous aimerions souligner que la langue et la culture amazighes ont longuement souffert de la marginalisation, voire de l'exclusion. L'une des conséquences directes de ce contexte défavorable est que le cinéma d'expression amazighe n'est pas pris en considération dans les projets cinématographiques nationaux. Ainsi, les débuts du film amazighe sont marqués par le recours à la version vidéo. Les premières productions de ce genre ont été bien accueillies parmi les amazighophones aussi bien au Maroc qu'à l'étranger. Elles ont même réussi à conquérir un public arabophone. Bref, en dépit des problèmes de production et des lacunes d'ordre technique, elles ont fini par s'imposer¹. Ce succès a incité d'autres producteurs à s'aventurer dans le champ du septième art. C'est ainsi que vont naître les premiers films parmi lesquels *Tigigilt* « L'orpheline » (1992) de Mohamed MERNICH et *Tihyya* de Larbi ALTIT (1994). Les productions cinématographiques amazighes se sont multipliées, aujourd'hui, elles dépassent largement le nombre de trois cents.

Dans les années 1990, le paysage cinématographique marocain est marqué par l'émergence des premiers films d'expression amazighe, laquelle naissance a coïncidé avec les revendications de prendre en considération la dimension amazighe comme composante essentielle de l'identité nationale, et ce par la réhabilitation des éléments culturels marginalisés jusqu'alors. L'une des grandes spécificités du cinéma amazighe est avant tout la langue utilisée. L'émergence du film amazighe a constitué une nouveauté dans le champ cinématographique au Maroc, en ce sens qu'il a adopté la langue amazighe dans les dialogues, dans les monologues et dans le langage cinématographique en général. Les échanges verbaux s'opèrent totalement par le biais de l'amazighe², notamment la variété régionale *le tachelhite* en usage au Sud-Ouest et dans le Haut-Atlas. Dans cette optique, le cinéma d'expression amazighe a réussi à imposer une langue longtemps marginalisée comme outil d'expression artistique. La prolifération des films tournés en amazighe peut concourir à la réhabilitation et à la revitalisation de l'idiome d'une partie importante de la population marocaine. Le contenu des films est truffé de proverbes et de citations du terroir qui font rapprocher l'idée et éclaircir les messages. Ceci permet alors de les ressusciter et par conséquent de les faire connaître aux jeunes générations. En effet, ces trésors continuent ainsi à vivre, ce qui leur vaut l'étiquette de : *iwaliwn ddrnin* « paroles vivantes ».

¹ Citons, à titre d'exemples, *Tamyart n wurɣ* « La femme en or » réalisé par Lahoucine BIZGAREN, *Hmmu n unamir* de Fatima BOUBAKDI, *Bu tfinast* « L'homme à la vache » et *Mukir* réalisés par Mohamed SALOT.

² Il est à noter ici des cas où l'amazighe est utilisé partiellement tels *Ittu* de Jean-Benoît LEVY et Marie EPSTEIN (1934), premier film tourné au Maroc où les autochtones s'expriment dans leur langue et le film de Mohamed ABAZZI *Mn lwad l-lhih* « De l'autre côté du fleuve » (1982) où un couple parle le dialecte tamazighte. À l'époque, la présence de l'amazighe dans le cinéma marocain revêt un caractère symbolique.

Si le cinéma a prouvé que cette langue est apte à s'exprimer artistiquement, il a également montré que la culture amazighe ne se réduit plus à l'artisanat, à la cuisine, au folklore, à la poésie, à la littérature, à l'histoire et à la langue. L'image relève aussi du patrimoine et doit être prise en compte au même titre que les autres valeurs patrimoniales. Elle fait partie de la culture dans le monde d'aujourd'hui, ère de l'image par excellence. Autrement dit, celle-ci est inhérente à tous les aspects de la vie humaine. À ce propos, le film joue un rôle de premier plan quant à la formation de la conscience et des représentations qui affectent de quelque manière les comportements et le sort de l'homme. La présence forte de l'image exige l'engagement afin que soient préservées les spécificités et l'originalité aussi bien de l'identité que de l'être. À cet égard, il est important d'œuvrer en vue de produire un cinéma amazighe capable d'assumer les missions d'informer, de sensibiliser et de faire connaître les enjeux de la culture amazighe sous ses différents aspects. L'intérêt du film amazighe est qu'il a su conserver l'identité nationale et qu'il s'est souvent intéressé à la réalité sociale des diverses régions du Royaume. Il constitue ainsi un moyen efficace pour traiter du patrimoine dans sa relation avec l'homme et l'espace qui l'abrite.

Le film amazighe peut contribuer à renforcer l'attachement de l'Amazighe à son identité (langue, culture, terre, etc.), chose que le livre et le journal, par exemple, ne peuvent pas assurer pleinement, surtout dans une société où l'analphabétisme bat encore son plein. Le cinéma amazighe se présente alors comme un support de sensibilisation aux préoccupations et soucis des Amazighes dans leurs rapports avec eux-mêmes, avec leur environnement immédiat et avec l'humanité d'une manière générale. Ainsi, ce cinéma tire sa spécificité de la réalité et des faits sociaux gravés dans la mémoire individuelle et collective qu'il expose. Il se présente alors comme une sorte de réceptacle renfermant un certain nombre d'éléments qui ont présidé à sa conception, lesquels éléments contribueraient à la formation de la personnalité et de la conscience des Amazighes par la mise en scène de valeurs particulières.

Le film amazighe s'est fixé dès le départ de se pencher sur les traditions, les normes, l'identité et les valeurs sociales. Abstraction faite des techniques simplistes utilisées dans sa production et sa réalisation, il reste intéressant dans la mesure où il met en évidence les soucis et préoccupations des Amazighes ainsi que leur vision du monde. L'on est également conscient qu'il est un outil de critique sociale, en ce sens qu'il attaque ce qui est négatif (tares, comportements, etc.) et qu'il renforce les valeurs nobles connues dans les milieux amazighes, consolidation nécessaire dans une ère où l'on est constamment exposé aux dangers de la mondialisation.

L'un des problèmes qui rongent la société de l'intérieur est bien l'importance accordée à l'argent. La cupidité est l'ennemi des rapports familiaux et sociaux qui, en principe, doivent être fondés sur l'amour, la fraternité, la solidarité et l'altruisme. Parmi les films amazighes qui ont traité de la thématique de l'argent, nous retenons *Irkan n ddunit* de Mohamed MERNICH, *Azɣbar* de Ahmed

BADDOUJ, *Bu lmlayn* de Tayeb AQDIM. La leçon morale que l'on veut généralement transmettre est que lorsqu'on est esclave de l'argent, on ne connaît pas le bonheur. À cause de leur avidité, les héros de ces films restent seuls, voire perdent la raison. La mise en scène des défauts humains (hypocrisie, infidélité, caprice, égoïsme, avarice, etc.) est une façon de corriger les mœurs.

Les films mettent également l'accent sur des aspects rayonnants des Amazighes. Dans *Tamazirt n ufla*¹ (2008), Mohamed MERNICH souligne l'opposition éternelle entre le Bien et le Mal. Il met l'accent sur la mentalité locale des montagnards pour présenter une réalité marquée par le conflit d'intérêt, le patriotisme aveuglant et l'amour perdu. L'histoire du film parle d'un village situé en haut d'une montagne où les habitants souffrent de l'isolement. Ils décident alors de construire une route qui puisse les désenclaver. Mais, les autorités locales (amyar et lqayd) s'opposent à cette résolution et leur proposent de s'installer dans la plaine. Cette proposition se heurte à un refus catégorique des villageois. Ce qui nous intéresse le plus ici, c'est l'attachement des Amazighes à leur terre, à leur patrie et à leurs origines en dépit de tous les problèmes qu'ils pourraient rencontrer. Ceci d'une part, et d'autre part, la participation de tous les habitants de *Tamazirt n ufla* à la construction de la route met en évidence la tradition amazighe relative à l'acte de solidarité active connue sous le vocable *tiwizi*². MERNICH cherche ainsi à souligner l'esprit du groupe qui caractérise l'accomplissement des tâches collectives, mettant ainsi en valeur l'un des traits distinctifs des Amazighes partout où ils se trouvent, en comparaison avec d'autres civilisations, notamment occidentales, où le matérialisme et le principe de « chacun pour soi » l'emportent sur l'esprit de solidarité. Ici, tous les habitants se mettent à l'ouvrage. Parmi eux, il y a un juif considéré ici comme un concitoyen à part entière. Il n'est pas en butte au mépris et il est vraiment intégré au groupe. Le film met ainsi l'accent sur l'esprit de cohabitation qui règne entre les différents membres de la communauté. Ceci n'a rien d'étonnant quand on sait que la société amazighe constitue l'exemple le plus frappant de cet esprit de tolérance à travers l'histoire.

¹ Ce film a bénéficié du fonds d'aide à la production cinématographique nationale, présidée alors par le recteur de l'IRCAM Ahmed BOUKOUS. Il est réalisé dans les normes professionnelles (tournage en format 35 mm, matériel approprié et budget satisfaisant). Il est alors reconnu comme une véritable œuvre cinématographique témoignant ainsi d'une certaine maturité du film amazighe, du moins sur le plan technique.

² *Tiwizi* (*tiwisi* dans d'autres régions) est un nom féminin dérivant du verbe *aws* « aider ». C'est une tâche collective et bénévole pour une famille (en particulier les veuves et les orphelins) ou pour la communauté. On y fait appel surtout dans le domaine agricole (moisson, battage des céréales, etc.) ainsi que lors de la construction et l'entretien des *igudar* « greniers », *uggugn* « barrages », *targiwin* « canaux d'irrigation », *timzgadiwin* « mosquées », *aztta* « tissage », etc. Le terme *tiwizi* désigne à la fois entraide, solidarité, bénévolat, générosité et volontariat. Pour ce qui est de l'origine de *tiwizi* dans la mythologie amazighe, voir OUSSOUSS (2008 : 291-297).

L'attachement à la terre déjà évoqué est également présent avec force dans le film *tabrat*¹ dont les événements se déroulent dans une campagne où les habitants vivent en paix jusqu'au jour où *Muɣa*² arrive dans le but de recruter des ouvriers. Mais, malheureusement on se rend enfin compte qu'il n'est question que d'un escroc qui s'est emparé de grosses sommes d'argent laissant les villageois en proie au remords. L'un des messages clés que le film cherche à transmettre, surtout pour les jeunes, est la nécessité de s'attacher à la terre natale et aux racines au lieu de courir après les illusions. Il faut aimer sa patrie et conjuguer les efforts afin de la développer. D'ailleurs, la terre d'exil-émigration ne représente pas, ou plus, l'Eldorado tant convoité.

Dans ce qui précède, nous n'avons fait que présenter sommairement quelques-unes des thématiques traitées par le film amazighe. La particularité du cinéma amazighe consiste dans le fait qu'il puise dans le patrimoine en vue de mettre en évidence l'identité des Amazighes. Son authenticité réside dans son capital symbolique fondé sur le local et le vécu, sans toutefois en rester prisonnier dans la mesure où il s'efforce de véhiculer des valeurs humaines universelles. Nous essaierons d'aborder cette question dans la partie suivante dédiée au film *Sat taɣɣangiwin n Imuran* « Les sept vagues d'Imourane » réalisé en 2001 par Abdallah DARI.

2. Le film *Sat taɣɣangiwin n Imuran*

2.1. Présentation de l'œuvre

Ce film est inspiré d'une ancienne légende liée au rocher d'Imourane³ suivant laquelle toute fille qui parvient à se purifier par sept vagues qui jaillissent d'un gouffre rituel ne tardera pas à trouver le compagnon de sa vie. Cette tradition est encore célébrée aujourd'hui. Chaque année, le premier vendredi du mois de septembre, ce rocher « sacré » devient un lieu de pèlerinage vers lequel ruent principalement les filles de la région d'Agadir désirant convoler en justes noces.

¹ On doit la réalisation de ce film à Ali AYT BOUZID, le scénario et les dialogues à Lahoucine BERDAOUZ.

² Personnage qui représente l'entrepreneur français Félix MURA qui, après l'Indépendance du Maroc, s'est chargé de recruter la main-d'œuvre, essentiellement dans les zones amazighophones, notamment dans le Souss et le Moyen Atlas.

³ Le toponyme renvoie au site qui couvre la région balnéaire localisée à 14 kilomètres au Nord d'Agadir. Le terme *Imuran* a fait l'objet de plusieurs interprétations. Pour certains, il serait dérivé du mot *amurran* qui renvoie à la force et à la résistance. Pour d'autres, il proviendrait de *Muran*, une ancienne et obscure divinité amazighe de l'Amour, ou encore du verbe *iri* qui signifie « aimer ». D'autres encore avancent que le nom *Imuran* ne serait qu'une déformation de Ben Mirao. CARABELLI (2012 : 88) note : « En 1505, après avoir achevé le château d'Agadir, il Joao Lopez de Sequeira partit sur la côte plus au nord pour installer une forteresse de support qui fut baptisée Ben Mirao ». Mais, comme le souligne l'auteur lui-même, cette place est l'un « des sites où la présence lusitanienne fut fugace, voire parfois supposée ». Signalons enfin que d'autres surnomment cette localité le « rocher du Diable ».

Le film raconte l'histoire d'une jeune fille appelée *Tafukt* et d'un jeune homme nommé *Bnadm*. Ils vivent dans un village, y grandissent et finissent par tomber amoureux l'un de l'autre. Ils se donnent quotidiennement rendez-vous sur le rocher d'Imourane où ils parlent d'amour, de mariage et de l'éducation de leurs futurs enfants. Une nuit, *Tafukt* voit dans le rêve la déesse de l'Amour apparaître sur le rocher entourée d'un cortège. Notre héroïne saisit l'occasion pour lui demander d'approuver et de bénir son union avec *Bnadm*. La déesse lui montre le gouffre rituel et lui précise qu'elle doit être purifiée par sept vagues magiques pour que son vœu soit exaucé. *Tafukt* descend le gouffre et attend le jaillissement des vagues, mais en vain. Elle raconte à son bien-aimé ce rêve étrange qui constitue un mauvais présage.

En effet, de véritables vagues ne vont pas tarder à surgir dans leur vie, non pas pour purifier les cœurs et les unir, mais bien au contraire pour semer la trahison, l'hypocrisie et la haine. *Bnadm* dont le père s'oppose à une telle union décide de quitter le village après avoir promis à sa bien-aimée de revenir le jour où il sera un homme digne d'elle. Ils se font des adieux, jurent de rester fidèles l'un à l'autre et de ne jamais oublier ce rocher qu'ils surnomment *ajaɣif n Imuran* « rocher des amoureux ». *Uffal*, fils d'un notable du village, hérite de la fortune de son père. Il trahit son ami « intime » *Bnadm* en séduisant *Tafukt* qui, après un certain temps, finit par oublier son premier amour. Ne dit-on pas « loin des yeux, loin du cœur » ? Après une longue absence, *Bnadm*, devenu riche, revient au village. Son arrivée coïncide avec le mariage de la sœur d'*Uffal*, l'occasion que celui-ci a saisie pour annoncer son union avec *Tafukt*. Déçu par la trahison de ses meilleurs amis, *Bnadm* quitte de nouveau le village. Des bouleversements vont se succéder entraînant le châtement des infidèles. La vie des nouveaux mariés, *Tafukt* et *Uffal*, devient vite infernale. Ils connaissent une fin tragique, le suicide.

Le contenu du film se construit autour des différents événements qui le constituent et surtout à travers les actions et comportements des personnages que nous pouvons répartir, en gros, en deux clans opposés :

- i. ceux dont les actes sont mus par le plaisir de faire du bien et d'être utiles à leurs semblables, bref les vrais humains ;
- ii. ceux qui ne se réjouissent qu'en nuisant aux autres, ceux qui se font mal et qui n'épargnent pas les bonnes gens qu'ils n'hésitent pas à manipuler, bref les méchants et les cruels.

Dans ce qui suit, nous tenterons de présenter les personnages principaux du film, ce qui préparera la voie à la mise en évidence des valeurs dont cette œuvre est porteuse.

2.2. Les personnages comme piliers du film amazigh

Le contenu du film est bâti sur les rôles assumés par les personnages à travers leurs comportements, leurs réactions et leurs propos. Les personnages baignent dans un espace ouvert. Cette œuvre vient consolider cette particularité des films amazighes qui privilégient l'espace avant l'être, d'où leur originalité cinématographique. Ici, nous nous attacherons à brosser le portrait des principaux protagonistes, ce qui conduirait à la mise en évidence de l'idée du film : les humains ont intérêt à cultiver le Bien et à enterrer les forces du Mal.

Le premier personnage porte le nom de *Bnadm*, emprunt arabe dérivant de [ibnu 'a:dam] « fils d'Adam ». Il renvoie à l'Homme en général. Comme nous le verrons plus tard, le choix de cette étiquette est symbolique. L'homme est censé faire le Bien, avoir des qualités et être muni de valeurs nobles qui font de lui un être vraiment digne de ce nom. Notre héros est un jeune homme altruiste, prêt au sacrifice pour autrui. Il sauve d'une noyade *Uffal*, le fils d'un notable du village. Il s'éloigne du foyer familial afin de préparer son avenir et devenir un homme digne de celle dont il est épris, en l'occurrence *Tafukt*. C'est un être bon, sensible, travailleur, responsable, fidèle et généreux. Cette bonté, il l'a vraisemblablement héritée de sa mère dont on ignore tout à cause de la tyrannie du père. Ce dernier est autoritaire, dur, insensible, égoïste et têtue. Autant de défauts dont son fils *Bnadm* est épargné. En dépit de toutes ses qualités, celui-ci reste un être naïf, en ce sens qu'il croit en l'innocence de son premier et dernier amour *Tafukt* qu'il ne cesse de considérer comme *ul isfan* « cœur pur ». Il sombre dans le désespoir et le chagrin après la trahison de celle-ci qu'il prend pour un ange. Le grand amour qui emplit son cœur cède alors la place à une haine sans précédent, ce qui l'amène à ignorer le pardon et la clémence, et à être enclin à la vengeance, un comportement étrange à sa nature. Quoique cette idée l'ait aveuglé, il aime toujours *Tafukt*. La preuve c'est que lorsqu'il s'est aperçu de sa disparition sur le rocher, il s'est lancé dans l'eau sans hésiter pour la sauver. Mais, n'y étant parvenu, il se laisse noyer et rejoindre ainsi son éternel amour, *Tafukt*.

L'héroïne porte le nom de *Tafukt*, terme signifiant « soleil » en amazighe. En effet, elle belle comme le soleil¹. C'est une orpheline aux origines inconnues, recueillie alors nouveau-née près du rocher rituel par *Mmu ufulki*. Seuls sa mère adoptive et son amant lui inspirent confiance. Pour les autres habitants du village, elle n'est qu'une bâtarde, *tigri* « trouvée, ramassée ». Elle reste toujours en proie à leur mépris. C'est une fille qui a du vague dans l'âme. Elle est inconstante comme les vagues. Elle est partagée entre amour et infidélité. Elle trahit le pauvre *Bnadm* et épouse le riche *Uffal* pour échapper à la misère et aux calomnies des gens. Mais, son ambition, son insatisfaction et sa naïveté ne la mènent qu'à la perte, en ce sens qu'elle finit par payer très cher ses actes irréfléchis.

¹ Cette comparaison rappelle la chanson de Jacques Brel, *Ces gens-là* (1966) où il dit : « et puis, il y a Frida qui est belle comme un soleil ».

Uffal est un jeune homme qui vit avec son père et sa sœur *Tudrt* « vie ». Le père ne s'occupe que de ses biens, ses terres et sa fortune. Ce qui a de graves répercussions sur l'éducation des enfants, notamment *Uffal* qui présente un bon nombre de défauts dont la frivolité, l'insouciance¹, l'indifférence, l'insensibilité, l'hypocrisie, l'irresponsabilité, l'oisiveté, bref un être vicieux ou encore un démon revêtant l'aspect d'un humain. En effet, il l'affirme lui-même quand *Mmu ufulki* reproche à *Tafukt* de tenir compagnie à un inconnu : *hra rad tzrt tillay n iblis !* « tu verras désormais les astuces de Satan ! ». Il ne ménage aucun effort pour séduire la bien-aimée de son prétendu meilleur ami *Bnadm*. Il s'est même marié avec elle, non parce qu'il l'aime, mais uniquement pour se venger d'elle, de sa mère adoptive et de *Bnadm*. Il trahit ce dernier à qui il doit pourtant sa vie, à qui il a promis fidélité et qu'il considère comme un frère. *Uffal* est un hypocrite éduqué dans un milieu où ne règnent pas des valeurs nobles. Son sadisme lui procure un véritable plaisir.

*Mmu ufulki*² est une femme sage connue pour ses bienfaits. Elle se sacrifie pour les autres. Elle adopte *Tafukt* abandonnée par sa mère (ou par ses parents), l'éduque suivant les bonnes mœurs sans rien attendre en échange. Si la jeune fille est corrompue, ce n'est pas à cause de sa mère adoptive, mais à cause des méchants, notamment *Uffal* et sa sœur *Tudrt*. Cette vieille femme a la réputation d'être sage et expérimentée. Ses propos regorgent de vérités énoncées sous forme de proverbes puisés dans le patrimoine ancestral.

Enfin, *Emmi lfaqir* est un vieil homme, veuf et sans enfants. C'est lui qui accueille *Bnadm* renié par son propre père, lui conseille de faire l'impossible afin de s'unir à *Tafukt*, l'aide en mettant à sa disposition tous ses biens, voire les lui lègue. Son hospitalité et sa générosité témoignent de sa bonté.

Au-delà des traits inhérents à chacun des personnages susmentionnés surgit une idée cruciale, à savoir que l'être humain est tiraillé entre les forces du Bien et celles du Mal. Ou bien il s'aime et aime ses semblables, ou bien il se nuit et détruit autrui. *Sat tadqangiwin n Imuran* est une légende pleine de symboles universels, une histoire qui célèbre l'Amour. On est animé, tout au long du film, des sentiments les plus contradictoires. La vie amoureuse, loin de ressembler à une mer étale, connaît des vagues, des orages, des ruptures et des retrouvailles. À ce niveau, une interrogation s'impose : doit-on tenir encore à l'amour ? Le film nous incite à répondre par l'affirmative, mais à condition que ce sentiment noble soit pris au sérieux.

2.3. Les valeurs véhiculées par le film

L'histoire du film est inscrite dans l'univers des contes. En témoigne la formule d'ouverture *ikka tt nn y mad izrin...* « Il était une fois... ». Avec cette formule, le

¹ En effet, le terme *Uffal* renvoie dans la réalité (la région du Moyen-Atlas) au « bois de la fêrle », lequel bois est léger et creux de l'intérieur (OUSSIKOUM, 2013 : 867).

² Mot composé de *Mmu* « celle de » et du nom *afulki* (*ufulki* à l'état d'annexion) qui signifie ici « le bien ». Dans d'autres contextes, il renvoie à la beauté : *afulki n tm yart* « beauté de la femme ».

récit est projeté dans un espace imaginaire différent de celui où nous vivons. C'est la particule *nn* qui nous prévient et attire notre attention pour nous éloigner du monde réel et atteindre l'univers imaginaire du conte. Mais, le narrateur nous avertit que le passé dont il est question peut être lointain ou proche. Ceci est très significatif dans la mesure où les faits relatés et les messages en présence, quoiqu'inscrits dans un temps révolu, restent toujours d'actualité. L'état initial nous annonce qu'il est question d'un jeune garçon et d'une jeune fille qui s'aiment et qui envisagent couronner leur relation par le mariage *ikka tt nn yan u iyyal ar ittiri yat t iyyalt s litihal ...* Les histoires de ce genre sembleraient banales, en ce sens qu'elles sont vécues quotidiennement par tant de couples ordinaires et qu'elles ne renfermeraient rien de spécial. Mais, au-delà de l'histoire d'amour vécue par *Bnadm* et *Tafukt*, le film est porteur de beaucoup de messages. Le but poursuivi est, à notre sens, la volonté de souligner l'importance de certaines valeurs humaines telles l'amour, la fidélité, le bien, la générosité, le pardon, l'hospitalité, l'altruisme, le sens de responsabilité, etc.

L'amour est à prendre ici dans son sens le plus large. C'est un sentiment noble, voire une valeur dont l'Homme a vraiment besoin. Il peut être considéré comme « la clé magique » de tant de problèmes. L'histoire du film renferme des situations éclairantes à cet égard. Nous devons tous savoir traduire ce sentiment en actes significatifs, ce qui n'est malheureusement pas toujours le cas !

- Si *Tafukt* est déposée et abandonnée sur le rocher, c'est à cause de l'absence de l'amour. Comment une mère ou un père se permettent-ils de se débarrasser d'une partie d'eux-mêmes sans éprouver le moindre remords ? La vieille sage, *Mmu ufulki*, a vraiment raison de dire que le rocher peut parfois être plus clément que certains parents : *i ttuf sul ujarif ul...* ! Aujourd'hui, il ne passe pas un jour sans que nous soyons frappés par la découverte de bébés au milieu des ordures, dans des coins déserts, voire dans des égouts, etc. Pouvons-nous encore parler d'amour ?
- *Bnadm* est chassé de la maison par son père. Il est même renié rien que parce que son cœur a choisi pour épouse une orpheline dont les parents sont inconnus. Il est puni à cause de l'amour.
- *Uffal* est également maudit par son père qui le trouve indigne.
- Le film montre aussi qu'il y a des enfants qui n'aiment pas leurs parents. C'est le cas d'*Uffal* qui n'attend que la mort de son père pour pouvoir dilapider l'héritage. Et c'est bien ce qui a eu lieu après le décès de ce dernier.
- Le mariage, s'il n'est pas fondé sur l'amour, ne pourra pas résister devant les vagues qui jaillissent souvent dans la vie du couple. L'union d'*Uffal* et *Tafukt* est édifiante à cet égard. Celle-ci trahit *Bnadm* et épouse *Uffal* pour fuir la misère. Ce dernier s'est engagé dans cette union, non par amour, mais pour se venger de son ami à qui il a déjà pourtant promis fidélité. Il se venge aussi de *Tafukt*. Il ne le cache pas ; il dit qu'il l'a achetée. Le premier jour de leur mariage, il la gifle. Il la maltraite, l'insulte et l'humilie souvent. Or, l'amour et le mépris se combinent mal. Là, il faut préciser que lorsque l'amour manque, la haine s'installe, et on ne s'empêche plus de se faire du mal. Pire encore, on éprouve du plaisir à être nuisible. Comment peut-on attendre de quelqu'un qui n'aime pas ses proches d'aimer les autres ?

L'amour apprend le sacrifice et la tolérance. Il doit dépasser l'égoïsme et finir par englober tout l'univers. L'humanité ne se pérennise qu'avec et grâce à l'amour. Sans l'amour de soi (son propre être), on n'hésitera pas à nuire à soi, le suicide ne sera plus une exception (*Uffal* et *Tafukt* se donnent la mort). Sans l'amour d'autrui, on finit par accentuer les injustices, les égoïsmes, la haine, ... et par se détruire. La parfaite illustration est donnée par les guerres et la corruption généralisée. Aujourd'hui, autant de crises qu'on peut imputer à l'absence de l'amour sur terre. On doit craindre que l'amour ne se noie et disparaisse à jamais comme c'est le cas des héros du film !

À cette valeur essentielle se rattachent d'autres qui ne sont pas moins importantes telles la sincérité et l'importance de tenir ses promesses. La fidélité peut se définir comme un contrat de confiance entre deux personnes. Elle porte sur le respect de la promesse que les deux êtres se sont fait en s'engageant l'un envers l'autre. Le film met justement en scène deux situations où la fidélité cède facilement la place à la trahison :

- les deux amoureux *Bnadm* et *Tafukt* se sont promis de s'unir à jamais. Mais, la jeune fille finit par succomber à la tentation et trahit son bien-aimé ;
- *Uffal* doit sa vie à *Bnadm* qui l'a sauvé d'une noyade. Il le remercie, lui témoigne sa gratitude et jure de lui rester fidèle. Il le considère comme son meilleur ami, voire plus qu'un frère. Cependant, il oublie tout, le trahit et épouse *Tafukt*.

Comme on peut s'en rendre compte au dénouement du film, les infidèles connaissent une fin tragique. La morale qui se dégage ici est que les relations entre individus doivent être fondées sur la confiance, la franchise et la sincérité. Quand on s'engage, on doit se sentir responsable et prendre cet engagement au sérieux. L'homme est amené à cultiver des vertus qui règlent ses actes et qui procurent la joie, la satisfaction et le contentement grâce auxquels la vie peut avoir un sens.

Ce sont là des valeurs primordiales. Nombreux sont ceux qui croient que seul l'argent garantirait le bonheur. C'est le cas de *Tafukt* qui a décidé d'épouser *Uffal*, l'héritier d'un notable du village. Sous son toit, elle n'a jamais connu le bonheur. Face à l'attitude et aux comportements très mauvais de son mari qui l'a achetée comme une marchandise, elle ne cesse de se rappeler les paroles très sincères de celui qui l'aime vraiment ainsi que les beaux moments qu'ils ont passés ensemble. *Bnadm* ne lui a jamais promis monts et merveilles ou de vivre dans le confort et l'aisance matérielle. Il s'est toujours montré sincère en précisant qu'ils resteraient toujours pauvres, mais qu'ils écouleraient leurs jours dans le calme, la quiétude, la plénitude d'esprit et le bien-être : *afssa d lhna d ɣɣaht*. En effet, *Mmu ufulki* conseille à sa fille qu'il vaudrait mieux se contenter de peu et vivre tranquille *imikk d ɣɣaht* ou encore *tugmimt iy tt iswa yan s lxaɣɣ rad nn gis yaf ɣɣaht*. Là, il faudrait préciser que rien n'empêche l'individu d'être ambitieux, il doit seulement être patient et choisir de bons moyens afin d'éviter les ennuis : *tuɣɣibt s ɣayya ad s ttattuyn igudar* « les greniers s'élèvent brique par brique ». Autrement dit, petit à petit l'oiseau fait son nid ! Mais, afin de réaliser ses projets, on doit travailler et persévérer, car

comme le souligne *Mmu ufulki*, le pêcheur qui a peur de l'eau froide ne remplira jamais son panier de poissons, *angmar islayn amam s uḍar nns is krmn, ur d sar igmr islman*. *Tafukt* n'a pas suivi les conseils de sa mère adoptive et elle finit par le payer très cher. La pauvreté n'est pas un vice. Certes, *Bnadm* est pauvre, mais il sait rester attentif aux plaintes de sa compagne. Il est aussi l'homme sur lequel celle-ci peut compter. Comme l'a bien dit *Mmu ufulki*, *ddriwc ka rad d ig amzzu y ad fllas tsmammit, ig d tayruḍt ad fllas tsdut !*.

La cupidité est susceptible de tuer ce qui est humain en nous et nous empêche de cultiver le bien. Cette valeur universelle est présente dans le film. Venir en aide à ses semblables rentre dans ce cadre, aider sans rien attendre en échange. C'est le cas de *Mmu ufulki* et de *Emmi lfaqir*. Rappelons que la première est appelée ainsi non parce qu'elle est belle, mais parce qu'elle fait du bien¹. Quoi de plus merveilleux que de s'occuper d'un nouveau-né ! L'adoption et l'éducation d'un orphelin sont l'expression même du Bien. Cette femme prend en charge *Tafukt* de sa naissance jusqu'à sa mort, et c'est probablement elle qui s'occupera de la fillette de cette dernière. *Emmi lfaqir*, à son tour, est un homme connu pour sa bonté et son hospitalité. C'est bien chez lui que *Bnadm* a trouvé refuge après être chassé par son propre père. Il a mis à la disposition du jeune homme tous ses biens qu'il finit par lui léguer. L'importance du Bien est également évoquée dans un échange entre *Uffal* et *Tafukt*. Le premier évoque que la vie est faite pour le plaisir, que son père a passé toute sa vie à amasser de l'argent sans en profiter, et il meurt sans rien emporter avec lui. *Tafukt* saisit l'occasion pour préciser que c'est pour cette raison qu'il faut justement faire du bien.

Il faudrait aussi préciser que le film est ponctué par la répétition des verbes *ttu* « oublier » et *kti* « se rappeler ». En effet, on doit toujours se montrer indulgent et clément, et prêt à oublier le mal dont on serait victime. En revanche, il faut toujours se souvenir du bien des autres et leur témoigner sa gratitude.

Le film *Sat taḍḍangiwin n Imuran* véhicule des valeurs universelles desquelles dépend le salut de l'homme. Ces valeurs humaines se déclinent de multiples façons. Elles résident dans Le bien l'amour, la bonté, la fidélité, l'hospitalité, l'honnêteté, la fraternité, l'altruisme, la satisfaction, le respect, la solidarité, la reconnaissance, etc. De nos jours, à cause des mutations sociales, la survie de ces fondements vitaux est menacée. Nous pouvons alors imputer nos souffrances au règne de l'égoïsme, de l'indifférence, de l'avidité, de la violence, bref du mal.

De là, il faut accorder une grande importance à l'éducation et à la femme. Sur le rocher d'Imourane, les deux amoureux *Bnadm* et *Tafukt* parlent de l'éducation de leurs futurs enfants. Ils sont conscients que l'éducation constitue une lourde responsabilité qui incombe à la fois à la mère et au père afin que le but escompté soit atteint. La démission de l'un des parents ou encore l'absence de son rôle ne donnent pas naissance à de bons citoyens utiles à eux-mêmes et à la société.

¹ En tachelhite, le terme *afulki* désigne aussi bien la « beauté » que la « bonté ».

L'exemple d'*Uffal* est éclairant à cet égard. Il a grandi dans un milieu où le père ne se soucie que de ses biens et où la mère est victime de châtiments corporels et du mépris. Au lieu de s'acharner à tout prix à assurer l'aisance matérielle à ses enfants, il serait préférable de leur inculquer des principes. L'éducation est donc indissociable des valeurs qui déterminent dans une large mesure les normes, les attitudes et les conduites des individus.

À ce propos, le rôle de la mère s'avère primordial. Il est temps aussi de changer le comportement de l'homme vis-à-vis de la femme. Ce dernier doit se montrer plus reconnaissant et respectueux envers elle au lieu de la maltraiter et l'humilier. Le film soulève ainsi la condition de la femme et dénonce la violence dont elle est victime. Les Amazighes ont intérêt à mieux valoriser celle qui met au monde l'enfant, l'éduque, lui apprend la langue et lui inculque les principes et les repères essentiels de la vie.

Dans ce qui suit, nous considérerons quelques éléments qui revêtent une valeur symbolique.

2.4. Quelques éléments symboliques dans le film d'*Imuran*

Au-delà de l'histoire d'amour tragique liant *Bnadm* et *Tafukt*, le film nous transporte très loin. Cette œuvre regorge de symboles universels. Les noms des personnages sont révélateurs :

- *Bnadm* renvoie à l'Homme abstraction faite de sa race, de sa nationalité, de sa religion, de son statut social, etc. Il est question de l'être humain qui doit être vertueux, agir avec raison, aimer ses semblables et enterrer les forces du mal en lui pour le bien de l'humanité. *Mmu ufulki* et *Enmi lfaqir* offrent une illustration parfaite de la bonté humaine. Dans le cas contraire, on aura des créatures maléfiques, légères et insignifiantes comme *Uffal*.
- *Tafukt* « le soleil » symbolise la beauté, la vie, l'énergie, le rayonnement, etc. Sa lumière et sa chaleur sont indispensables à toute forme de vie sur terre, ce qui lui assure une place privilégiée parmi tous ces symboles.
- La sœur d'*Uffal* est nommée *Tudrt*, mot qui signifie la vie. Notons à l'instar de Jean Jacques ROUSSEAU que l'homme est bon par nature. C'est la société qui le corrompt. L'entourage et les autres peuvent le marquer négativement. Dans ce film, les douces paroles de *Tudrt* préludent un changement radical de *Tafukt* et l'induisent en erreur, en ce sens qu'elle finit par oublier les principes (fidélité, respect de la promesse, etc.) et succombe à la tentation.

Les noms portés par les personnages les inscrivent dans l'universel. Les qualités, les défauts, les actions et les comportements mis en scène dans ce film ne concernent pas seulement la communauté amazighe, mais tous les humains partout où ils se trouvent.

L'espace aussi cesse de référer à un lieu particulier. *Tafukt* ignore tout de ses parents, mais en ce qui concerne sa patrie/son pays « *tamazirt* », elle ne se proclame pas du Souss ou encore du Maroc. Elle dit appartenir à la terre de Dieu, *akal n ṛbbi*. Si nous associons *Bnadm* et *akl n ṛbbi*, nous pouvons dire que le film

dépasse le cadre local pour embrasser l'universel. En effet, tous les humains partagent la même patrie, en l'occurrence la planète-terre. Cette idée est renforcée par l'épilogue du film où le narrateur nous interpelle et nous invite à être plus raisonnables. Il précise que *Tafukt* et *Bnadm* ne sont pas morts. La première a promis au second de ne jamais le laisser tomber. Effectivement, tant que l'homme existera, le soleil continuera à rayonner sur terre. Il note surtout que dans la mesure où nous sommes tous les fils d'Adam, nous devons nous entraider, nous comporter comme des frères, cesser de nous entretuer, bref nous devons nous aimer les uns les autres.

Nous avons tous intérêt à sauvegarder *ajajif n Imuran* « le rocher d'Imourane ». Celui-ci renvoie en fait à la terre où régnera l'amour entre les humains, qui doivent revenir à la raison et oublier leurs différends. Autrement dit, nous devons aspirer à un espace où nous vivrons comme des amis fidèles, voire des amoureux et non comme des créatures insensibles comme des rochers. L'amour constitue alors un remède pour tous les maux sociaux dont essentiellement la violence, les guerres et le terrorisme, fléaux de notre ère. Si notre rocher a pu résister aux vagues et à l'usure du temps, nous risquons par nos actes insensés de le détruire et par voie de conséquence de nous anéantir. Ce film amazighe, touchant et sincère, constitue en quelque sorte un appel à davantage de solidarité et jette un regard nostalgique vers le passé lointain, tout en critiquant le monde moderne où les choses ont perdu beaucoup de leur sens et où la recherche égoïste des intérêts personnels a étouffé les véritables liens entre les humains. La société marocaine, par exemple, est en train de connaître des changements profonds. Mais, ces mutations du côté du progrès et de l'émancipation risqueront, si elles s'opèrent de manière brusque, de détruire le savoir-vivre des aîeux.

En guise de conclusion, rappelons que le film *Sat tadɣangiwin n Imuran* nous invite à nous purifier de tous nos vices et à nous entraider, car nous sommes tous les fils d'Adam, et nous partageons tous la même patrie, à savoir la terre à laquelle *tafukt* donne vie en la réchauffant et en la berçant perpétuellement. Le film cherche à nous persuader de nous aimer les uns les autres et de savoir pardonner. Il est temps de penser à perpétuer ces valeurs nobles qui, jour après jour, se font rares si nous tenons encore à notre salut.

Le succès qu'a connu le film, dès sa sortie, témoigne de l'importance que peut revêtir le cinéma amazighe qui, tout en tâchant de mettre en valeur le patrimoine ancestral, cherche à dévoiler les traits de l'identité amazighe, caractérisée par une essence humaine qui transcende tous les particularismes. Le cinéma amazighe peut à juste titre contribuer à la promotion des droits de l'Homme et des valeurs universelles.

Bibliographie

ASSTOUR, M. (2011), « Des montagnes de l'Atlas et du Rif à Paris : les immigrés amazighes, au-delà du bien et du mal », in *L'immigration dans la culture amazighe*, Actes

du Colloque organisé par le CEAELPA (IRCAM) & la Faculté Pluridisciplinaire de Safi les 12 et 13 décembre 2007. Publ. de l'IRCAM, pp. 29-51.

CARABELLI, R. (2012), *L'héritage portugais au Maroc. Un patrimoine d'actualité*. (Traduit en français par Marie-Anne Marin) Full text of "Heritage portugais au Maroc" - Internet Archive.

<https://archive.org/.../HeritagePortugaisAuMaroc/HeritagePortugaisAuMa>
(Consulté le 20 -10-2014).

OUSSIKOUM, B. (2013), *Dictionnaire Amazighe-Français. Le parler des Ayt Wirra, Moyen Atlas - Maroc*, Publ. de l'IRCAM, Rabat.

OUYACHCHI, A. (2011), « L'exil dans quelques films amazighes : réalité ou imagination ? », in *L'immigration dans la culture amazighe*, Actes du Colloque organisé par le CEAELPA (IRCAM) & la Faculté Pluridisciplinaire de Safi les 12 et 13 décembre 2007. Publ. de l'IRCAM, pp. 21-27.

أوسوس، محمد (2008)، *كوكرا. في الميثولوجيا الأمازيغية*، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط.
بلخمار، عمر (2012)، "السينما الأمازيغية بين شرعية الوجود و البحث عن إثبات الذات"، *الإبداع الأمازيغي و إشكالية النقد*، أعمال اليوم الدراسي الذي نظمه مركز الدراسات الفنية و التعابير الأدبية و الإنتاج السمعي البصري،
28 دجنبر (2009)، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، ص : 83-87.
ملواني، الحسين (2013)، *أفلام أمازيغية ملاحظات و قراءات أولية*، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط.

كتابات وممارسات خطّابية أمازيغية



كتابات وممارسات خطابية أمازيغية

أعمال الندوة الوطنية التي نظمت يومي 19 و20 مايو 2014
كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس-فاس

التنسيق: عبد المنعم العزوزي
المتابعة العلمية: حمو بلغازي - مبارك ونعيم

الفهرس

9..... بلاغة السخرية في الأمثال الأمازيغية الجديدة
فؤاد ازروال

23..... حركة التأليف المعجمي الأمازيغي - دراسة كرونولوجية وصفية -
مهند الركيك و محمد أمحدوك

43..... حول خرافات أمازيغية
محمد الولي

ترجمة الحمولات الثقافية في النص الأمازيغي المكتوب بالإسبانية. نماذج من كتاب:
Cuentos Populares del Rif Contados por Mujeres Cuentacuentos : Zoubida
55..... Boughaba Maleem
سليمة الكولالي

بلاغة السخرية في الأمثال الأمازيغية الجديدة

فؤاد ازروال

المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

استنفذت جل الأشكال النثرية في الأدب الشفاهي الأمازيغي طاقاتها وشروط استمرارها وبقائها، إذ انخسفت الحكايات والخرافات وتلاشت الألغاز والأحاجي منذ عقود، وإذا اتسعت رقعة الفراغ في الإنتاج الأدبي والفني وفي انتشاره وتداوله أيضا. وحاول الجيل الأخير من الشباب أن يتدارك الأمر ويملأ هذا الفراغ بأشكال أدبية جديدة مناسبة لروح العصر، مستعينا بأجناس أدبية نثرية جديدة استعارها من الثقافات الإنسانية كالقصة القصيرة والرواية والمسرح. وكان لهذه الاستعانة وهذه الاستعارة مبرراتها التاريخية والثقافية الوجيهة والضاغطة في الآن نفسه، إلا أن فن المثل الشعبي شذ عن مسار هذه الأشكال التقليدية واستطاع أن يستمر نشيطا، وأن يظل حيا ومبدعا عبر تحديد نفسه والحفاظ على وظيفته من خلال خلق الصيغ والمعاني الجديدة التي تؤثر في سلوك الناس وتصرفاتهم داخل المجتمع، وفي توجيه أخلاقهم ومعتقداتهم، وتلائم وضعياتهم المعيشة الجديدة.

ولبقاء هذا الشكل الأدبي التقليدي دلالة ثقافية وجمالية واجتماعية هامة جدا، إذ أن في المثل تجمع أربع خصائص لا تجتمع في غيره من الكلام. وكما قال إبراهيم النظام: فهو "إيجاز اللفظ وإصابة المعنى وحسن التشبيه وجودة الكناية، فهو نهاية البلاغة، وقال ابن المقفع وإذا جعل الكلام مثلا كان أوضح للمنطق وأنق للسمع وأوسع لشعوب الحديث".¹ وبذلك فهذه الأهمية تأتي من أن هذه العناصر أو الخصائص الأربعة تستجيب لوظائف اللغة والتواصل الحديثين من حيث الاقتصاد والإيجاز في الكلام، ومن حيث تكثيف المعنى وضمان تفاعل السامع أو المتلقي بفضل سماتها البلاغية والجمالية وإمكاناتها في إنتاج الدلالة المنفتحة والمتعددة. كما أن لوظيفته (أي المثل) دورا حاسما

¹ - إبراهيم، ابن السيد علي الأحذب الطرابلسي الحنفي (1894)، *فرائد اللال في جمع الأمثال*، الجزء 1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ص 19.

المكتملة المعنى والمبنى، والتي تقال حينما يفسد شخص أمراً مهماً، فيقع جراء ذلك في المشاكل والمتاعب، فيكون ما فعله مثل (EoQI%٢٤٥٥) حافر الفرس)، والعلاقة بين الحدث ومعنى المثل غير واضحة ومفهومة، بل وتبدو متباعدة جداً ويستحيل القبض عليها بأي مقياس من المقاييس، وهذا يثير الضحك ويدعو للهزل.

ومما يزيد من طرافة هذين المثلين ونبرة التهكم الساخر فيهما هو أنهما مفتوحان على الإضافة والزيادة، فكل شخص يلقي أحد هذين المثلين غالباً ما يتبعها بجملة أخرى واصفة ومتهكمة بحسب المقام والحال. وتكون هذه الإضافة ذات بعدين، أولهما جمالي وبلاغي يقوي الأسلوب ويعمق أثره، والثاني معنوي يوضح أكثر المضمون ويؤكدده. وهكذا مثلاً يقال المثل الأول في صيغ من قبل:

- %O ٤٥O٤, %O ٤O%٨ o١٤٤o, ٤٤١ ٢%٤o oQ٥٥٤ ٨ ٨٨%O+ ٨X %٢١١١o,

(لم يتعلم ولم يذهب للخارج، فقط التسكع في أزغغان)
أو -

- %O ٤٥O٤, %O ٤O%٨ o١٤٤o, ٤٤١ ٢%٤o oQ٥٥٤ ٨ O٢Oo١٤ ٨٤ +٤o٥٤o

(لم يتعلم ولم يذهب للخارج، فقط الجلوس بمقاهي تسمان)
أو -

- %O ٤٥O٤, %O ٤O%٨ o١٤٤o, ٤٤١ ٢%٤o oQ٥٥٤ ٨ O٢٤X ٨٤ O١١o,

(لم يتعلم ولم يذهب للخارج، فقط تناول المخدرات بسلوان)

ويقال المثل الثاني في صيغة:

- ٤٤٥O١ %EoQI%٢٢٤٥ ٤ ٥١١O١ ٨٤ +o١o,

(كحافر الفرس الذي وطأ في الغدير)
أو -

- ٤٤٥O١ %EoQI%٢٢٤٥ ٤ ٥١١o١ (٤٨O%٨٨١٨) ٨X ١١o,

(كحافر الفرس الذي انزلق في الماء)

فهذه الإضافات في استخدام المثلين تمنحهما رشاقة لغوية، وتوفر لهما جرساً موسيقياً من خلال استخدام السجع بعد جملة متوازنة مع الشطرين الأولين في المثل الأول، ومن خلال تمديد التركيب بجملة أخرى في المثل الثاني. وفي الآن نفسه، تعمق من معنى التيه والضياغ في الأول ومن الإحساس بالالتباس والغربة في الثاني. وهكذا يلفت التهكم والهزل في المثلين الانتباه إلى عمق المرارة والمأساة اللتين يخفيانهما في طياتهما. فسخرتهما

كما يقال: "تعني البكاء بقهقهة الضحك، والضحك بعويل البكاء"¹، وفكاهة تستبطن حقائق ووقائع أليمة ومحنة.

كما أن بعض الهزل يأتي أيضا من أن هذه الإضافات تراكم وصفا متوفاقا لثلاث مرات أو لمرتين وبطريقة صارمة دون أن تغير مسار الدلالة أو القيم التي تهزل منها.

وتستخدم أمثال أخرى من هذه الأمثال تقنية الإبدال أو التحويل من أجل دعم السخرية وتقويتها، فتسبدل إحدى كلماتها الأصلية بكلمة أخرى أقوى وأدعى للضحك بحسب الحال والمقصود، كما في مثلي المجموعة (ب). ففي المثل الأول:

- |Λ|∑C⊕◦، ◦%Σϰ، (يا قلبي ويا كبد الآخرين)، تغير الكلمة الأخيرة
(|Λ|∑ / الآخرين) بكلمة (◦%ϰ أو ∑H∑◊ / الحمار أو الضبع) أو سواها
من الكلمات.

ويقال هذا المثل للتعبير عن الهيام الفاشل والعشق المفلس بسبب تدخل الآباء وخوفهم أو حرصهم على ابنتهم المحبوبة التي هي (كبدهم)، ولكن هي في الآن نفسه (قلب رجل آخر). وتستبدل كلمة الآخرين بكلمة الحمار أو كلمة الضبع أو غيرها لشتى وسب من يحول دون تحقق هذا العشق والهيام، إما لأنه غبي لا يعرف معنى الحب، أو لأنه متسلط جبار، أو غير ذلك. إلا أن وصف أهل المحبوبة بهذه الأوصاف الدنيئة وسبهما، لاسيما من لدن الحب، أمر فيه كثير من المفارقات المضحكة والساخرة، وأظهرها أن العاشق يعبر صراحة عن أنه يهيم ببنت حمار أو ضبع، أو أنه يعشقها ويكره أهلها حد التجرؤ على هجوها بأقذع الهجاء. بل إن هذا الاستبدال البسيط يفتح المجال واسعاً للتأويلات الهازلة والتفسيرات المضحكة.

وفي المثال الثاني:

- $\Sigma \Theta \mathbb{C} \mathbb{K} \mathbb{I} \Sigma +$ (يجلب الحشيش للدراجة الهوائية)، فإنه أصلاً مثل قسم: $\Sigma \mathbb{A} + + \mathbb{C} \Sigma \mathbb{Y} \mathbb{F} \mathbb{M} \Sigma \mathbb{C} \mathbb{C} \mathbb{H} +$ (يجلب الحشيش للحمار الميت)، وتم تجديده أو تحديثه عبر استبدال كلمتي $(\mathbb{H} \mathbb{Y} \mathbb{F} \mathbb{M} \Sigma \mathbb{C} \mathbb{C} \mathbb{H} + / \text{الحمار الميت})$ بكلمة $(\Sigma \Theta \mathbb{C} \mathbb{K} \mathbb{I} \Sigma +)$ الدراجة الهوائية) والتي تستبدل هي أيضاً كل مرة بكلمات أخرى من قبل: $(\mathbb{F} \mathbb{F} \mathbb{I} \mathbb{S} \mathbb{O} \mathbb{I} \Sigma)$ / السيارة أو $\mathbb{C} \Sigma \mathbb{O} \mathbb{O} \mathbb{S} \mathbb{A} \Sigma \mathbb{O}$ / مرسيديس). وهذا المثل يؤدي به للتعبير عن عبثية فعل ما، فعل ينجز في غير محله ويستحيل أن يحقق غاياته، ويكشف عن بلادة صاحبه وشدة غبائه وحمقه. وهذه التحويلات اللفظية التي تلحقه تعبر عن التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي مست المنطقة ومراحلها: فمن استعمال الحمار باعتباره وسيلة أساسية

¹. أبو القاسم، رادفر، "السخرية: لغتها، أشكالها، ودوافعها"، الموقع الإلكتروني: www.diwanalarab.com، يوم 02 ماي 2014.

ووحيدة في التنقل وإنجاز الأشغال، إلى استعمال الدراجة الهوائية، وأخيرا السيارة، لاسيما (مرسيدس) التي انتشرت بمنطقة الريف بشكل واسع مع ارتفاع وتيرة الهجرة إلى الخارج.

وتقوم عملية إبدال الألفاظ في هذين المثلين بتصعيد حدة التناقض أو المفارقة في معنييهما، وتغالي في الجمع أو التركيب بين تصورين أو موقفين يكونان في الظروف العادية متباعدين، ويتم هذا بطريقة مثيرة للدهشة وغير متوقعة¹. فإذا كان من غير المعقول أن يكون قلب المحبوبة في جسد الحبيب ويكون كبدها في جسد أبيها أو أمها، فإن الأغرب منه أن يكون ذلك الكبد في جسم حيوان لا علاقة له بأطراف صراع العشاق الذي يتحدث عنه المثل. فمن مفارقة أولى تتجسد في توزيع أعضاء حيوية لفنات بين شخصين مقربين منها إلى مفارقة ثانية تتجسد في توزيع هذه الأعضاء بين شخص وحيوان. ويعني هذا الانتقال في التعبير عن الصراع بين العاشق وأب المعشوقة من مستوى إنساني مقبول ويمكن تحمله إلى مستوى "متوحش" يفوق العلاقات الطبيعية والعادية.

أما في المثال الثاني، فتغيير تعبير (الحمار الميت) بكلمة (الدراجة الهوائية) ثم (السيارة)، يعمق من اتجاه التناقض، ويزيد من إظهار مدى خرق الفعل المؤدى، فعلاقة الحمار (وإن كان ميتا) بأكل العشب أقل بلاهة وحمقا من علاقة الدراجة الهوائية بهذا الفعل. ولكن علاقة السيارة، بسبب حجمها وظروف عملها، بأكل العشب هي منتهى البله والعتة والغباء. وفي كل الأحوال الثلاثة تقوم العلاقة بين الفعل (جلب العشب) والمقصود بالفعل (الحمار الميت أو الدراجة أو السيارة) على المفارقة التي تأتي من الخرق الواضح لمبدأ الملاءمة، وكلما كان هذا الخرق سافرا وغريبا كلما أثار الضحك والسخرية أكثر². ففي هذه الأمثال الأربعة، بما تمنحه من إمكانيات الإضافة والاستبدال، تفتح المجال واسعا لجعل جزء من المعاني يتغير ويتبدل لخلق التطابق مع المقامات والأحوال المختلفة، ولجعل السخرية التي تحملها أسلوبا حقيقيا للتحرر، حتى من البنية المثلية التي يشكل انغلاقها أو اكتمالها أحد أهم محدداتها الرئيسية. أما المفارقة التي تتضمنها، فإنها "بالرغم من أنها تجمع بين الأفعال والأشياء المتناقضة، حتى اللامعقولة أو العبثية منها، فإنه عندما نقوم بفحصها بعمق أو عن قرب، نكتشف وجود حقيقة ضمنية، أو معنى خفيا يربط بطريقة معينة بين الطرفين، أو الأطراف المتعارضة، أو التي كانت تبدو متناقضة"³. ويلعب كل هذا دورا في تحييد الانفعالات المتضاربة الذي ينتج الانسراح والذي من بين

1. عبد الحميد، شاكور، مرجع سابق، ص 146.

2. عبد السلام، إسماعيلي علوي، "التواصل والإنجاز الساحرة"، كتاب: أبحاث في الفكاهة والسخرية، الورشة الثانية، (كتاب جماعي)، منشورات جامعة ابن زهير. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. أكادير. فريق البحث: الفكاهة والسخرية في الأدب والثقافة، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، 2010، الطبعة 1، ص 205 و 206.

3 - شاكور، عبد الحميد، مرجع سابق، ص 59.

الوهم والحقيقة، كما أن ارتحانها إلى السياق الواقعي يضيف إليها أبعاداً أخرى كالسداجة والغباء¹، لينقلب الأمر إلى شيء أقرب إلى الاستهزاء أو الهجاء الساخر.

أما المثل الثاني: (⊕OoA oKXΛ⊙) / هي ترافقها، أو تلازمها، فيبدو أنه ينتمي في الأصل إلى فئة السخرية التي تروج بين أشخاص تربط بينهم أواصر العمل في المجال التجاري، وكانوا يسخرونه في تعليقاتهم المضحكة على بعض الأحداث أو بعض المواقف التي تنشأ من طبيعة عملهم، كما هو سائر عند كل الجماعات الاجتماعية التي تشترك في الشغل والزمانة والصدقة². وهي جملة تقال عادة للزبون الذي يحصل على منتج عرضي مجانا باعتباره هدية مصاحبة للبضاعة الأصلية. ثم انتقلت بعد ذلك لتصير مثالا متداولاً للتعبير عن الأعراض الجانبية أو المشاكل العرضية التي تلحق بالمرء حينما يقدم على أمر ما أو حين ينجز عملاً ما، فتظهر له فجأة من حيث لم يكن يتوقع.

وهذا المثل، بما يتضمنه من تعليق، يشير بقوة إلى خداع الإدراك الذي يقوم على عنصر الغفلة المرتبطة بالبراءة أو بالتظاهر بها³، ويحمل نظرة خاصة إلى ضحية هذا الخداع، قد تكون نظرة التعاطف أو الساخر أو كليهما⁴. ومن هنا، فإن الهزل هنا يساعد المخدوع على تقبل واقع هذه الأعراض والمشاكل الجانبية وعلى تحملها، فهو "يخفف من حدة التوتر ويحول (الأمر) إلى حدث عادي وتافه"⁵.

ويستخدم هذا المثل على وجهين، الأول باعتباره تعليقاً من الغير، ويقال لرفع جو الكرب والشدة الذي خلقه وقوع المخدوع في ما لم يكن يتوقعه، وتعويضه بجو المرح والانسراح. والثاني، باعتباره تعليقاً ذاتياً، ويقال لرفع الحرج وإنقاذ ماء الوجه فيسارع

¹ - للإطلاع أكثر عن هذه التقنية في السخرية ينظر:

بديعة، الطاهري، "الغربة والسخرية في رواية: رجال وكلاب لمصطفى لغتيري"، كتاب: أبحاث في الفكاهة والسخرية، الورشة الثانية، (كتاب جماعي)، مرجع سابق، ص 19 - 21.

² - أحمد، الشايب (2008)، الضحك في الأدب الأندلسي، دراسة في وظائف الهزل وأنواعه وطرق اشتغاله، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة 2، ص 78.

³ - نوال، بنصالح، خطاب المفارقة في الأمثال العربية، مجمع الأمثال للميداني أنموذجاً، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه العلوم، تخصص النقد الأدبي، كلية الآداب واللغات . قسم الآداب واللغة العربية . جامعة بسكرة، الجزائر، السنة الدراسية 2011-2012، ص 30.

الموقع الإلكتروني: www.univ-biskra.dz، يوم 12 ماي 2014.

⁴ - نفسه، ص 32.

⁵ - أحمد، الشايب، أبحاث في الضحك والمضحك، مرجع سابق، ص 80.

المخدوع إلى التندر وإطلاق الفكاهة على حسابه ليتخلص من فكه الآخرين ويدافع بذلك عن نفسه¹.

وبالنسبة للمثلين: (ΛΛΦϞol ΣΙΥo oΥϚ8II) / الذهول قتل الحمار) و(ΣΧΧII) / باع البقرة ليختصم في القضاء من أجل دجاجة)، ففيهما نفحة قوية من أسلوب الباروديا، إذ يجمعان بين ألفاظ تنتمي إلى حقليْن مختلفين. فبعضها مما يستخدم في اللغة العامة والحديث اليومي بالبداية وبالأمازيغية، وبعضها ينتمي إلى لغة خاصة متعالية بعيدة عن الاستخدام العام وباللغة العربية، فتتقابل لفظة (oΥϚ8II) / الحمار) مع لفظة (ΛΛΦϞol) / الذهول)، وتتقابل اللفظتان (ΣΧΧII, +oϚoΣΣE+) / الدجاجة والبقرة) مع عبارة (+oϚoΣΣE+, +oIIoΘ) / يقاضي). "وهذا التنوع الأسلوبي يعتبر أحد أسباب الأدب الضاحك بتعبير باختين، كما أنه يكون أمتع وأكثر من إمتاع الجزل الفخم"²

ويحمل هذا التنوع تعارضات واضحة بين الدلالات المباشرة والمعاني الظاهرة وبين الدلالات الخفية والمعاني الباطنة، ويستخدم في ذلك استعارة ألفاظ وجمل خاصة بمجال محصور للتعبير عن مضامين تتعلق بمجالات أخرى بهدف السخرية وإثارة الضحك³. فالمثل الأول يضرب في التحذير من الارتباك أو الاضطراب الذي يصيب الفرد في مواجهة الأمور الطارئة. وتحيل فيه كلمة (oΥϚ8II) / الحمار) إلى معان عدة، منها البلادة والغفلة والحماقة. وهذه الكلمة، بما اكتسبته من دلالات سلبية تكونت عبر الاستخدامات المتعددة التي اخترقت سياقات تاريخية واجتماعية وتداولية متعددة، أضحت منبها أو مثيرا فعالا للضحك والهزل.

وتساعد صياغة هذا المثل في رفع وتيرة السخرية وجعل تأثيرها أقوى لدى المتلقي، لأنها مختصرة جدا وتلخص موقفا إنسانيا شائكا وواسعا في صورة مركزة، بحيث جعلت لفظة (ΛΛΦϞol) / الذهول) مبتدأ الجملة، ولفظة (oΥϚ8II) / الحمار) نهايتها وآخرها، وبينهما يقع الفعل الذي يربط بينهما، وبين هذه المكونات الثلاثة تتكون خيوط التوقعات الهازلة والسارة. كما أن هذا الترتيب، أي البدء بالإسم بدل الفعل، يخلق نوعا من الإيقاع أو الموسيقى التي تسر السامع وتمتعه.

¹ - أحنـد، الشايـب، الضحك في الأدب الأنـدلسي، مرجع سابق، ص 102 و 103.

² - حـافـيـظ، إسماعيلي علوي، مرجع سابق، ص 68.

³ - نفسه، ص 68.

ويضرب المثال الثاني في تضحية المرء بما هو غال ونفيس أو مهم من أجل تحقيق مكاسب بخسة أو عديمة الشأن. وتنتج السخرية فيه من عدة تعارضات وتناقضات (+o.8lo⊙+, +xomξEt / البقرة والدجاجة، من حيث الحجم والقيمة والأهمية..)، و(مقايضة البقرة بالدجاجة إما من باب الغفلة أو من باب العناد الأخرق)، (إنجاز المقايضة في إطار التقاضي الذي هو أشعر مسلك إداري عرفه المغاربة بعد اندثار الأعراف من حيث ما يتطلبه من وقت ومال وتماطل وفساد..). وهكذا يجمع هذا المثل موضوعات عدة يسخر منها بطريقة غير مباشرة.

إن المفارقة التي يتضمنها هذان المثالان وسواهما مما سبق، بكل أشكالها وأتماطها، هي صيغة بلاغية تعني قول نقيض المعنى الظاهر، أي تقول شيئاً وتعني شيئاً آخر، "أو هي نظام من الكلمات يتجنب القول الصريح، وينكر المعنى الواضح"¹، وتهدف "إلى إفراغ أحشاء قلب الإنسان (...). لترى ما فيه من متناقضات وتضاربات تثير الضحك"². لذلك يرى أغلب الباحثين الذين اشتغلوا على السخرية أن كل الفكاهة أو كل السخرية إنما تقوم على أساس واحد هو المفارقة، ويكون الاختلاف في الطريقة أو الأسلوب أو السياق.

وثمة أنواع أخرى من الأمثال الأمازيغية الجديدة التي بنيت حول أحداث أو قصص حقيقية، أو أخذت منها، كالمثلين الواردين في المجموعة (د):

— 0o. OλC8, 0o +o+Oo.H+ —³، (ما معناه، اجتمع علي الحر والعربية)
— *XXξ IC8+, 8O IC8ξ o.HZZ8⊙ —⁴، (منذ أن متنا لم تناول الفقوس)

¹ - نوال، بنصالح، مرجع سابق، ص 17.

² - نفسه، ص 15.

³ - قصة هذا المثل أن امرأة أمازيغية مسنة من الريف كانت تحترف التهريب قد لفت حول جسمها سلعا كثيرا وخبأتها تحت جلبابها واستقلت حافلة نحو مدينة داخلية، ولأن الوقت كان صيفا والطقس حارا جدا والحافلة مهترئة وبدون مكيف تضاعف عليها الحر والقيظ. وفي الآن نفسه، كانت تجلس بقرمها امرأة أخرى تتحدث معها بالدارجة المغربية وتسألها بدون توقف، فأحست المرأة المسنة بالحرج الشديد من عدم تمكنها من الدارجة ومن التواصل مع محدثتها، وبالتالي زادت محنتها، فتأففت وقالت "0o. OλC8, 0o +o+Oo.H+ 8C+, 8O IC8ξ o.HZZ8⊙"، أي: يا إلهي، الحر من جهة والعربية من جهة أخرى..

⁴ - حكاية هذا المثل، أن قائدا بإحدى المناطق المجاورة لمدينة الناظور كان معروفا بتسلطه وقساوته والإفراط في العقاب واستعمال العنف، وكان ذلك خلال سنوات الرصاص. وحدث ذات يوم أن شبانا كانوا يسكرون بقرب مقبرة حينما لمحوه قادما إليهم برفقة أعوانه، فابقنوا أنهم هالكون، فلم يجدوا من مخرج إلا أن دخلوا المقبرة ونزعوا عنهم ملابسهم واختبأوا بين القبور، ولما اقترب القائد وأعوانه للتحقق مما يحدث، خرج الشبان فجأة وهم عراة، يركضون نحو الحقول المجاورة وهم يصيحون: " *XXξ IC8+, 8O IC8ξ o.HZZ8⊙"، أي منذ أن متنا لم نأكل الفقوس. فهلع أعوان القائدين للمنظر، وظلوا مسمرين في مكائهم. وبجا الشبان من العقاب الذي كان سيلحقهم.

ويقال الأول في تراكم المتاعب والمشاكل على المرء مرة واحدة، والثاني في استبداد رغبة جامحة بالإنسان لشيء متوفر وغير ذي قيمة. وتلعب الصيغة الأسلوبية دورا كبيرا في الأول في ترك الابتسام على شفاه السامعين، فهي تؤكد قوة الحر وشدته والمعاناة من أجل فهم كلام أعجمي أو أجنبي باستخدام كلمة (Φο / ها) التي تعني الآن وهنا، وتكرارها يزيد هذا التأكيد ويثبته.

ولعل المعنى الخفي والمضحك أكثر في هذا المثل يكمن في كلمة (+toɥOoHt / تاعربت) التي تعني بالنسبة للذين لا يتقنون الدراجة المغربية مجهودا جبارا وحرجا كبيرا، يتل معهما الجبين ويتفصد لهما الجسد كله عرقا. وبذلك تكون هناك علاقة مضمرة بين الكلمتين (الحر) و(الدراجة العربية)، وهذا ما يجعل هذه الثنائية المجتمعة لا تثير السخرية إلا مصحوبة بأحاسيس الشفقة والألم في أعماق السامعين.

أما المثل الثاني فإنه يعبر من خلال سخرية الموقف التي تعتبر "أهم أنواع السخرية وأرقاها وأقواها إيجاء ودلالة"¹. فمع الموت تنقطع صلات الإنسان تماما مع العالم والحياة، وتنهي أمانيه ورغباته وشهواته، وحتى إن حدث وتحرك شيء في داخل الميت سيكون بالضرورة مرتبطا بالآخرة والندم على ما فات وتوسل المغفرة، أما أن تضطرب فيه رغبة إلى أكل (الفقوس)، فهذا موقف غريب ومثير للضحك. فهذه الرغبة السخيفة أفرغت الموت من كل معاني الرهبة والخوف والأهوال التي رسخها التفكير الأسطوري والديني في أعماق النفس البشرية منذ الأزل.

وقد يحيل هذا الموقف الذي ترتبط فيه هذه الرغبة الوضيعة والتافهة بموضوع الموت الذي يعد من أجل الموضوعات وأعظمها مؤشرا على الدرجة أو المدى الذي وصل إليه الحرمان لدى الشباب. فقد يكون الموت هنا رمزيا، يأخذ المعنى الذي يعرف به في الاستعارات المتداولة في الخطاب الشعبي كالعيش في الفقر والإحساس الشديد بالذل وفقدان الكرامة.. بينما قد تعني رغبة أكل الفقوس العجز التام عن تحقيق أسهل الأمانى والتمتع بأبسط الحقوق، بينما يلعب ظرف الزمان (منذ) دور توسيع المساحة الزمانية لهذا الموت وهذا الحرمان وتعميق الشعور بحدتهما.

خاتمة

توضح هذه النماذج من الأمثال الجديدة استمرار ثقافة الأمثال في الحياة الاجتماعية والثقافية الأمازيغية المعاصرة، واستمرارها في صياغة التجارب والخبرات الإنسانية في نصوص أدبية مختزلة واستحضارها في سياقات مختلفة من أجل أهداف متعددة. كما

¹ - مليكة، كينا، "ألوان السخرية والمفاخرة في المقامة الهمدانية، كتاب: أبحاث في الفكاهة والسخرية، الورشة الثانية، مرجع سابق، ص 28.

يتضح أيضا أن هذه الأمثال تتميز باستغراق السخرية لمعظمها، مهما كان الموضوع ومهما كان المظهر أو الموقف الذي تتطرق له. ولقد وظفت هذه الأمثال السخرية باعتبارها استراتيجية تواصلية فعالة، بعدما أضحى الخطاب الساخر أحد أبرز المظاهر الإنسانية المعاصرة التي تغطي جميع مجالات الحياة، لاسيما الإعلام والإبداع الفني والأدبي، فكانت بذلك استعدادات إيجابية ومحفزة لدى الناس في كل المجتمعات. وقد استوعب الشباب الأمازيغي هذا الوضع، أو أنهم انخرطوا فيه، إما بوعي أو بدونه، فكانت إنتاجهم أو إبداعاتهم المثلية مسيطرة لهذا الوضع ومنسجمة مع روحه.

وقد أظهرت هذه النماذج أيضا أن سخريتها وجه بلاغي متعدد المظاهر ومتنوع الأساليب، استخدمت فيه تقنيات لغوية وأنماط فكاهية ومفارقات معنوية مخالفة للتي كانت سائدة في الأمثال التقليدية. كما تظهر أن المبدعين لهذه النماذج ومستهلكيها يمتلكون قدرات ومهارات إبداعية وتخيلية مرتفعة، تعكسها طرق الصياغة والتركيب واختيار الرموز والمعاني وتنشيط عمليات التأويل والتفسير.

إن هذه الأمثال الأمازيغية الجديدة في حاجة ماسة إلى الجمع والتدوين، ثم الدراسة والتحليل، أسوة بالأمثال التقليدية. بل إنها تتطلب استعجالا في هذا الأمر لأن التقلبات السريعة للحياة المعاصرة وتحولاتها المتواترة والمتلاحقة تعجل من اندثارها وتحد من مجال انتشارها، ولأنها أحد أكثر المظاهر الأدبية التقليدية قدرة على إظهار التحولات والتغيرات التي طرأت على الثقافة الأمازيغية، وعلى تبيان المسار الذي اتخذته، مما سيفيد في قراءة حاضر ومستقبل الثقافة والأدب الأمازيغيين.

- المراجع

- 1. الكتب:

- إبراهيم، ابن السيد علي الأحذب الطرابلسي الحنفي (1894)، *فرائد اللال* في جمع الأمثال، الجزء 1، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان.
- أحمد، الشايب (2008)، *الضحك في الأدب الأندلسي، دراسة في وظائف الحزل وأنواعه وطرق اشتغاله*، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة 2.
- أحمد، شايب (2010)، *أبحاث في الضحك والمضحك*، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، الطبعة 1.
- جورج، لايكوف، ومارك، جونسن، *الاستعارات التي نحيا بها*، ترجمة عبد المجدي جحفة، منشورات دار توبقال للنشر، المغرب، 2009، الطبعة 2.

- عبد الحميد، شاعر (2003)، *الفكاهة والضحك، رؤية جديدة، سلسلة عالم المعرفة، عدد 289، مطابع السياسة، الكويت.*
- فولفانغ، إيزر، *نظرية الأدب من منظور تحقيقي، الأسس الفلسفية وآفاق الاستثمار*، ترجمة عزالعر لحكيم بناني، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1997، الطبعة 1.
- كتاب: *أبحاث في الفكاهة والسخرية، الورشة الأولى، (كتاب جماعي)، تنسيق أحمد الشايب، منشورات جامعة ابن زهير. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. أكادير. فريق البحث: الفكاهة والسخرية في الأدب والثقافة، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، 2008، الطبعة 1.*
- كتاب: *أبحاث في الفكاهة والسخرية، الورشة الثانية، (كتاب جماعي)، منشورات جامعة ابن زهير. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. أكادير. فريق البحث: الفكاهة والسخرية في الأدب والثقافة، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، 2010، الطبعة 1.*

- 2. المقالات:

- أبو القاسم، رادفر، "السخرية: لغتها، أشكالها، ودوافعها"، الموقع الإلكتروني: www.diwanalarab.com.
- جون، كوهن، "الهزلي والشعري"، ترجمة محمد العمري، الموقع الإلكتروني: www.saidbengrad.free.fr.
- (موقع سعيد بنكراد)، يوم 09 ماي 2014..

- 3. الرسائل الجامعية:

- نوال، بنصالح، *خطاب المفارقة في الأمثال العربية، مجمع الأمثال للميداني أنموذجا، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه العلوم، تخصص النقد الأدبي، كلية الآداب واللغات. قسم الآداب واللغة العربية. جامعة بسكرة، الجزائر، السنة الدراسية 2011-2012. الموقع الإلكتروني: www.univ-biskra.dz، يوم 12 ماي 2014.*

حركة التأليف المعجمي الأمازيغي - دراسة كرونولوجية وصفية -

د. محند الركيك

مختبر البحث في العلاقات الثقافية المغربية المتوسطة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس فاس

ذ. محمد أمحدوك

مختبر البحث في العلاقات الثقافية المغربية المتوسطة
أكاديمية التربية والتكوين مكناس تافيلالت

إذا كانت الأمازيغية بلهجاتها المختلفة قد استفادت من دراسات لسانية رصينة مست مختلف المكونات من قبيل: الصوتية، والصرفية، والتركيب، فإن البحث في الدلالة والمعجم لازال لم يحظ باهتمام الباحثين بالشكل المطلوب رغم بعض الأبحاث القليلة التي أنجزت على مستوى الدكتوراه (الطايفي، أزود، أوسيكوم...) والعمل القيم الذي أنجزه العلامة محمد شفيق؛ فضلا عن بعض الدراسات والأعمال التي سنتطرق إليها في هذه الورقة. رغم أن الصناعة المعجمية تشكل مبحثا رئيسا في البحث اللساني الأمازيغي لما لها من دور فعال في بناء الأمازيغية المعيار الموحدة المرتقبة، فإن أغلب الباحثين البارزين انصرفوا إلى دراسة المكونات السالفة الذكر، ولعل السبب في ذلك يعزى إلى إقصاء مكوني المعجم والدلالة، من قبل أهم مدرسة لسانية وثمت تاريخ الدرس اللساني، منذ منتصف النصف الثاني من القرن الماضي، ويتعلق الأمر بالمدرسة التوليدية التي أولت اهتمامها، منذ النموذج ما قبل المعيار، إلى التركيب. ومع ذلك، فإن السيرة القاموسية الأمازيغية قد عرفت أعمالا بارزة، منذ القرن الثاني عشر الميلادي مع ابن تونرت والهلالي والمارتيني وغيرهم. إضافة إلى بعض المحاولات الكولونيالية ما بين منتصف القرن التاسع عشر وحتى العقد الخامس من القرن العشرين، وكذا جملة من الدراسات المعجمية الحديثة ذات الطابع الأكاديمي والموضوعاتي¹، من قبيل:

¹- جميل حمداوي، بيبليوغرافية المعاجم الأمازيغية، أmaal الأمازيغي، 30-03-2008م. ص 1

- فوكو (1951) (Foucauld)
- دالي (1982) (Dallet)
- بينظوليللا (1986) (Bentolila)
- الطايقي (1989) (Taifi)
- شفيق (1990)
- أوسيكوم (1995)...

وإذا كانت الصناعة المعجمية قد مرت، كغيرها من المباحث اللسانية الأمازيغية، بمراحل تأرجحت بين العطاء والنضوب؛ حيث ارتبط فيها المحلي بالكولونيالي، والتقليدي البسيط بالعلمي الأكاديمي، فإن شرعية التساؤل تتجلى، أساسا، في طبيعة هذه المراحل نفسها، ما مميزاتا؟ ما هي المعايير التي ينبغي اعتمادها في تصنيفها وتمييزها فيما بينها؟ ثم ماهي أبرز الأعمال المعجمية والقاموسية الرائدة في مجال التأليف المعجمي الأمازيغي؟

إن الإجابة عن الأسئلة المطروحة أعلاه، قد حتم علينا، منهجيا وعلميا، وضع الهندسة أسفله لهذه الورقة:

1- أهمية البحث في المعجم الأمازيغي ؛

2- تطور البحث المعجمي والقاموسي الأمازيغي ؛

- أ- القاموسية الأمازيغية قبل الكولونيالية ؛
- ب- الإنتاج القاموسي الأمازيغي في المرحلة الكولونيالية ؛
- ت- الإنتاج القاموسي الأمازيغي بعد المرحلة الكولونيالية.
- ث- القاموسية الأمازيغية بعد الكولونيالية.

1- أهمية البحث في المعجم الأمازيغي.

لاشك أن دراسة الشخصية المغربية، وفهم عقليتها، لن يتأتى إلا بالبحث في أحد العوامل الحضارية والثقافية المسهمة في تشكل "الإنسية المغربية" طوال قرون خلت، بل طوال آلاف السنين. ألا وهو عامل المعجم الأمازيغي أو ال "أوال أمازيغ" كما سماه الحسن الوزان¹. لأنه كفيل بتمتين الدعامات التي تتأسس عليها الثقافة المغربية، والتعريف بأحد الجوانب الجوهرية المكونة للقلب النابض لحضارة المغاربة.

ولما كان هناك تفاعل جدلي بين الوجدان والعقل، من جهة، وبين اللغة أو اللغات المتداولة يوميا، من جهة أخرى، فإن لذلك وقع تنعكس آثاره على النشاط الفكري ومقوماته السيكلولوجية. وكان المستعمر، وعيا منه بما للبيئة من أهمية في فرض نمط العيش وتكييف

¹ - محمد شفيق، المعجم العربي الأمازيغي، أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة معاجم، الجزء الأول، مقدمة المؤلف، ص 4.

اللغة، قد انتبه إلى ذلك لما أقدم على دراسة الشخصية المغربية الأمازيغية والعربية الإسلامية، فتوصل إلى معرفة جوانب كثيرة منها. في الوقت الذي كان فيه المغاربة غافلين عن وجود خصائص ثقافية يتميزون ويمتازون بها، ومن بين هذه الخصائص : "اللغة الأمازيغية"¹.

وانطلاقاً من هذا التفاعل بين اللغة والبيئة، تختلف اللغات واللهجات، وتتحدد المكانة التاريخية والدينية والسياسية والاقتصادية للأشخاص الناطقين بها². ومعجم اللغة الأمازيغية، كمعاجم اللغات الأخرى، عرف تحولات كثيرة، كان فيها للعامل البيئي دور كبير، لأن اتصال اللهجات والتنوعات اللغوية ببعض، واللغة الأمازيغية بغيرها من اللغات المتداولة، يتأثر بما بينها من حواجز طبيعية ومسافات بعيدة. إذ كلما ابتعد المتكلمون عن بعض، كلما بدا ذلك على المستوى المعجمي وحتى على المستوى الصوتي.

ورغم ذلك، يوجد نوع من التجانس الضمني بين جميع اللهجات الأمازيغية وتنوعاتها المحلية. ويتمثل في ظهور عدد كبير من الجذور في جميع التنوعات واللهجات الأمازيغية³ (الأمر الذي سبق وأن أكدّه أندري باصي (André Basset) عندما لاحظ في مقال نشرته له مجلة (Le monde non chrétien) سنة 1949م أن بنية اللغة الأمازيغية وعناصرها وأشكالها الصرفية تتسم بالوحدة، بحيث يمكن تعلم أية لهجة أخرى، وفي أيام قليلة جداً، إذا كان الإنسان متمكناً من إحدى اللهجات الأخرى، عبر الاستعانة بالتجربة، لأن اللغة هي اللغة نفسها. يقول: "ولقد عجبت لذلك شخصياً، وخاب ظني شيئاً ما..."⁴ وهذا دليل قوي على سعة وشمول الأمازيغية، وأنها حية ولود معطاء لديها القدرة على تلبية مطالب الحياة الحضارية⁵.

وبذلك، تساهم صناعة المعاجم الأمازيغية في المحافظة على سلامة هذه اللغة، من خلال ضبط أصول الألفاظ، وبيان اشتقاقات الكلمات وتصريفاتها وجمعها، وعبر تدوينها خشية ضياع شيء من مفرداتها، إضافة إلى التنقيب على ألفاظ مهجورة غير مستعملة، وكيفية

¹ - نفسه، ص4-5.

² - اللاتينية واليونانية القديمتين كانتا تتمتعان بامتيازات كثيرة إبان مرحلة تاريخية معينة في أوروبا، في الوقت الذي كانت فيه الفرنسية والإسبانية والألمانية لهجات وتنوعات لغوية، صارت بعد ذلك اللاتينية واليونانية القديمة لغتين ميتتين، واللهجات القديمة هي التي صارت لغات الامتياز والمكانة الاجتماعية، وهي التي - أيضاً - ستولد عنها لهجات أخرى تصير بدورها لغات، وهكذا هذه هي سنة اللغات في الأرض، آلة دائمة الدوران عبر التاريخ.

³ - مرجع سابق، ص: 233-234.

⁴ - محمد شفيق، المعجم العربي الأمازيغي، ص8.

⁵ - عبد القادر أبو شريفة وآخرون، المعاجم اللغوية وطرق ترتيبها، ص 13-14، علم الدلالة والمعجم العربي، دار الفكر، عمان، 1989م، ص 115.

نطقها نطقا صحيحا. ومن ثم تصير اللغة الأمازيغية قادرة على مواكبة تطور العلوم والفنون والتقنيات على اختلاف أصنافها واتجاهاتها.

1. تطور البحث القاموسي الأمازيغي

مرت القاموسية الأمازيغية بمراحل كثيرة ومختلفة كغيرها من المستويات اللسانية. فقد انتقلت من الرسائل المخطوطة (Les Glossaires) الثنائية اللغة (عربية – أمازيغية) في القرن الثاني عشر الميلادي، إلى الأعمال التقابلية الفرنسية – الأمازيغية والإسبانية – الأمازيغية. ثم أنتجت في النصف الثاني من القرن العشرين مصنفات أكاديمية ودراسات مصطلحية غزيرة.

وقد تناول عبد الله بونفور (1991)¹ المراحل التي قطعتها القاموسية الأمازيغية من خلال الترابط التاريخي – الموضوعاتي للمعاجم، فعرضها من خلال التقسيم الآتي²:

- ❖ المرحلة الأداتية (Utilitaire)
- ❖ المرحلة اللهجية (Dialectale)
- ❖ المرحلة بعد الكولونيالية (Postcoloniale)

و درسها عبد الله بومالك من زاوية أخرى، فاقترح – أيضا – تصنيفا ثلاثي المراحل:

- ✓ مرحلة الانتاج القاموسي المخطوط
- ✓ مرحلة المعاجم الثنائية الكولونيالية
- ✓ مرحلة المعاجم المتخصصة³.

ويلاحظ أن هناك تقاربا وتكاملا بين كلا التصنيفين، فقد عرفت المرحلة الأداتية ظهور إنتاجات قاموسية مخطوطة، تؤدي وظائف معينة (توثيق عمليات البيع والشراء، وكتابة الوصفات الطبية الشعبية، وعلى مستوى العبادات...). فيما انتشرت المعاجم الثنائية اللغة أو اللهجية في المرحلة الكولونيالية. وتميزت المرحلة الموالية بظهور إنتاجات معجمية متخصصة وأكاديمية.

1 - Bounfour.A (1991). « La lexicographie Berbère ». Encyclopédie internationale de lexicographie. Tome 3. De Gruyter.PP. 2455-2457.

² Abdellah Boumalk, "Aperçu historique sur les travaux lexicographiques amazighes", CAL. Inghmisen N Usinag. N : 3 – 4. Mars 2005. P 27.

³ - Ibid. P.26-29.

ونقترح - أيضا - في الإطار ذاته تصنيفا تاريخيا ثلاثيا:

- الصناعة المعجمية في المرحلة قبل الكولونيالية.
- البحث المعجمي الأمازيغي في المرحلة الكولونيالية.
- المعجم الأمازيغي في المرحلة بعد الكولونيالية.

أ- الصناعة المعجمية الأمازيغية قبل الكولونيالية

على الرغم من استعمال العلماء والفقهاء الأمازيغ لأمّهات المعاجم العربية في المناهج التعليمية العتيقة في مختلف الجوامع والمؤسسات التعليمية، فقد كانت اللغة الأمازيغية لغة التدريس والشرح والتعليق (كانت اللغة الأمازيغية اللغة الواصفة واللغة العربية اللغة الموصوفة). ولم تدع الحاجة - وقتها- إلى استعمال المعجم الأمازيغي. لكن اهتمام الفقهاء والعلماء والأطباء باستظهار النصوص العربية، غطى على جوانب كثيرة من المعرفة الأمازيغية، فكانت الحاجة ماسة إلى استعادة هذه المعرفة واستثمارها في مجال الممارسة اليومية (العبادات، والمعاملات، والتوثيق، والطب، والصناعة...¹). فظهرت المعاجم التقابلية (عربية - أمازيغية) الموضوعاتية تباعا، حتى يستفيد منها "العدول" في معرفة الأسماء بالأمازيغية لربطها بالأسماء العربية لغة التسجيل والتوثيق، والأطباء لتسهيل معرفة المواد، والعطارين لفهم أسماء البضائع المطلوبة بالأمازيغية² وقد اختلف في تسمية هذه الأعمال بين أسماء أربعة هي: "كتاب الأسماء"، و"كشف الرموز"، و"القواميس المزدوجة"، و"المعاجم". و كانت جميعها مزدوجة اللغة (عربية - أمازيغية) ترتب مادتها حسب الموضوعات.

والأهم في هذه الأعمال، أو بالأحرى ما يعرف منها كثيرا، هو عمل ابن تونرت³ المعروف بـ "كتاب الأسماء"، والذي قدمه في صورة معجم تقابلي ثنائي اللغة: عربي- أمازيغي سنة 1145م، بالاعتماد على أمازيغية الجنوب المغربي (الشلحة أو تاسوسيت)⁴، وقد ضم حوالي ألفين وخمسمائة مدخل⁵. و قد استوحى صاحبه أسلوب ترتيبه حسب المواضيع من معجم

¹ - عمر بن عبيد الله بن علي النفيسي (ق 12هـ، 18م)، المجموع اللائق على مشكل الوثائق، معجم عربي، أمازيغي، تحقيق عمر أفا، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مركز الدراسات التاريخية والبيئية، سلسلة: نصوص ووثائق، رقم 4، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط 1، 1428 م / 2007 م، ص 7-8.

2- نفسه، ص 8.

³ - تنظر ترجمته في كتاب "الأعلام" للزركلي، م 1، ص 54، دار الملائين، بيروت، لبنان، ط7، سنة 1976م. (أبي عبد الله محمد بن جعفر القيسي ابن تونرت، ولد في الجزائر ودرس بالأندلس، أقام واشتغل بفاس إلى وفاته في سنة 576هـ/ 1172م).

⁴ - المجموع اللائق، ص: 9.

5- Abdellah Boumalk "Aperçu historique sur les travaux lexicographiques amazighes,p26.

ابن سيده الأندلسي (ق5هـ) "المخصص". وقد وصفه المختار السوسي في "سوس العالمة" بأنه "ترجمة ألفاظ عربية بالشلحة"¹.

وظهرت -بعد ذلك- معاجم تقابلية: عربية - أمازيغية شبيهة بكتاب ابن تونرت، امتدت من القرن 16م إلى الفترة الاستعمارية. ومن بين هذه الأعمال:

✓ "معجم الهلالي" في أواسط القرن 17 الميلادي (1665م)، للهلالي عبد الله بن شعيب، حققه وترجمه المستمخ نيكو فان دين بوخارت (Nico Van den Booghart)، في ستة عشر فصلا وتسعمائة وستة وثلاثين مدخلا لغويا.

✓ "المجموع اللائق في مشكل الوثائق" في القرن الثامن عشر الميلادي، أعده عمر بن أبي الحسن علي² للعدول والقضاة، حتى يستعملوا موادهم في عمليات التوثيق وكتابة الرسوم العدلية، معتمدا على طريقة المنظومات التعليمية على غرار منظومة ابن عاشر في الفقه، والألفية في النحو لابن مالك. وكانت منظومته باللغة العربية، مشروحة بأمازيغية سوس المصمودية التي ينتمي إليها المؤلف. وقد ترجم المستمخ جاك بيرك (Jacques Berque) فصولا منه، وأعدّها للنشر في "المجلة الإفريقية"³.

✓ معجم "السري السعادة بالحسن وزيادة" المشهور بـ "معجم المارتيني"⁴. لإبراهيم بن علي الإسافني الويداني السوسي. وهو قاموس عربي- أمازيغي كان علي صدقي أزاكيو قد عمل على تحقيقه فأنهاه في 10 شتنبر 2004م⁵.

✓ "معجم مبارك"، لأبي عبد الله محمد بن مبارك، وهو معجم عربي- أمازيغي ورد في كتاب "خلال جزولة" للمختار السوسي⁶. توجد نسخة منه تحت رقم 192 في خزانة مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود بالدار البيضاء من ست صفحات⁷.

¹ -المختار محمد السوسي، مطبعة فضالة المحمدية، 1960م، ص:177.

² - هو الفقيه عمر بن عبيد الله بن أبي الحسن علي، أورد اسمه بشكل معقد في آخر منظومته الشعرية التي شرحها في كتابه، وكان قد نظمها سنة 1177 هـ/1765م، في عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله، العهد الذي نشطت فيه عمليات البيع والشراء ونشاط القضاء والعدول..

³ - Berques (J), Un glossaire national arabe-chleuh du Dern XVIII, Revue africaine, XCIV, P 98-357.

⁴ - عثر سنة 2006م على نسخة منه في إقليم طاطا، عدد صفحاتها 224 صفحة، مبنوة الأول والأخير يسيرا.

⁵ - المجموع اللائق، ص10.

⁶ - المختار محمد السوسي خلال جزولة، مطبعة المهديّة، تطوان، (د.ت)، ج2، ص62-63. وج3، ص:60.

⁷ - المجموع اللائق، ص10.

وتتميز - قاموسيا - هذه الأعمال عن الدراسات والأبحاث الحالية، من حيث ترتيبها وتبويبها للمادة المعجمية، والتي جاءت موضوعاتية (جسم الإنسان، والأمراض، والحيوانات المنزلية، والنباتات، والأثاث...)، ومن حيث جمهورها، إذ استهدفت أغلب هذه المعاجم إعانة بعض المهنيين والحرفيين على أداء رسالتهم الوظيفية، والتواصل مع غيرهم من العرب (الأطباء، العدول، القضاة...). وأغلب إنتاجات هذه المرحلة لازال على حالته المخطوطة، ولم يطبع بعد، في مكتبة جامعة ليدن (Leyde) بهولندا، وفي خزانة إكس أن بروفانس (Aix en Provence) وتوجد أعمال مماثلة مخطوطة ومحفوظة في العديد من الجامعات والمؤسسات الوطنية والدولية ولدى الخواص والأفراد¹.

ب- الانتاج القاموسي في المرحلة الكولونيالية.

عرفت هذه المرحلة ظهور قواميس كولونيالية تقابل الأمازيغية بتنوعاتها اللهجية واللغوية المختلفة باللغات الأجنبية (فرنسية، واسبانية، وإنجليزية..)، ولهذا وسم عبد الله بومالك هذه المرحلة بمرحلة المعاجم الثنائية اللغة في المرحلة الكولونيالية: (Dictionnaires bilingues de la période coloniale). وكان الهدف من صناعة "المعاجم" - خلال هذه المرحلة - هو التعرف على لغة الإنسان المغربي، وفهم ذهنيته، وطريقة تفكيره، ومنطق كلامه، استعدادا لاستعمار واحتلاله وتطويقه اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وثقافيا².

ويعتبر معجم "النحو والمعجم المختصر للغة الأمازيغية" (Grammaire et Dictionnaire Abrégé de la Langue Berbère) لميشال دوفنتير دوبارادي (Michel de Venture de Paradis) المعجم الأول الذي وصل من هذه المرحلة، فقد نشر سنة 1844م³، بالاعتماد على بحثين قام بهما قراء (Locuteurs) من المغرب (سوس وحاحا) ومن سبو (Sebou) القبائلية. ويمكن تصنيف أهم الأعمال التي وردت في هذه المرحلة في ثلاثة اتجاهات أساسية:

❖ أعمال تناولت أمازيغية الجزائر

اهتمت في غالبيتها بالبحث في لهجات "القبائل" الجزائرية، من قبيل:

¹ Abdellah Boumalk, "Aperçu historique sur les travaux lexicographique, P26.

² - جميل حدادوي، بيبليوغرافية المعاجم الأمازيغية، أماوال الأمازيغي، 2008م. ص 1

³ - Ibid. P.26.

✓ "محاولة في المعجم الفرنسي - القبائلي" (Essai de Dictionnaire français-kabayle) لجون بابتيست كروسات (Jean Baptiste Creusat)، قابل فيه الفرنسية بالأمازيغية القبائلية سنة 1873م.

✓ "المعجم الفرنسي - القبائلي" لأوليفييه (Olivier) سنة 1878م.

✓ "المعجم الفرنسي - القبائلي" (د.ت)، و"المعجم القبائلي - الفرنسي" سنة 1901م، و"المعجم الفرنسي - الشاوي" سنة 1906م للمستمزع هيوك (G.Huyghe).

❖ أعمال تناولت أمازيغية الطوارق

اهتمت أغلب هذه الأعمال بصناعة معاجم تقابلية: أمازيغية الطوارق - الفرنسية أو الفرنسية - أمازيغية الطوارق، مثل الأعمال :

✓ "المعجم الفرنسي - الطوارقي" لإميل ماسكراي (Emile Masqueray) بين سنتي 1893-1895م.

✓ "المعجم الطوارقي - الفرنسي" لسيد كاوي (Cid Kaoui) سنة 1894م، حول لغة تاماشاق (Dictionnaire français-tamachaq).

✓ "المعجم المختصر الطوارقي - الفرنسي" لشارل دو فوكو (Charles de Foucoud) (1920-1918)

✓ "المعجم المختصر الطوارقي - الفرنسي لأسماء الأعلام" لشارل دو فوكو سنة 1940م.

✓ "المعجم الطوارقي - الفرنسي" لشارل دو فوكو (1951 - 1952).

❖ أعمال تناولت أمازيغية المغرب

ابتداء من القرن العشرين اهتم باحثون آخرون بدراسة التنوعات اللغوية الأمازيغية في المغرب، فظهرت أعمال كثيرة لمستمزيين مثل:

✓ إدمون ديستان (Edmond Destaing) صاحب "المعجم الفرنسي البربري" سنة 1914م.

✓ سيد كاوي (Cid Kaoui) صاحب "المعجم الفرنسي - الشلحي والأطلسي" (Dictionnaire Français-Tachelhit et Tamazight) سنة 1907م.

✓ أنطوان جوردان (Antoine Jordan) صاحب "المعجم البربري - الفرنسي" سنة 1934م

✓ إيبانيز إستيبان (Ibañez (E)) الذي قدم مجموعة من المعاجم التي تقابل بين اللهجة الأمازيغية الريفية واللغة الإسبانية:

- "المعجم الاسباني - الريفي" سنة 1944م.
- "المعجم الريفي - الاسباني" سنة 1949م.
- "المعجم الاسباني - الصنهاجي" سنة 1959م.

✓ إميل لاوست (Emile Laoust) صاحب "كلمات وأشياء أمازيغية"، الكتاب الذي تعرض سنة 1920م لجملة من القضايا القاموسية والإثنوغرافية الأمازيغية. جمعه خلال مدة خمس سنوات. واعتمد فيه - أساسا - على لهجات منطقة دمنات وخصوصا لهجة "التتيفة". هو كتاب شبيه بمعجم موضوعاتي فرنسي - أمازيغي، يتضمن 10 فصول، كل فصل بمثابة معجم خاص أو دراسة مفهومة حول العادات والتقاليد الأمازيغية¹:

- ❖ الفصل الأول: السكن
- ❖ الفصل الثاني: الأثاث والأواني
- ❖ الفصل الثالث: التغذية
- ❖ الفصل الرابع: جسم الإنسان
- ❖ الفصل الخامس: الإعاقات والأمراض
- ❖ الفصل السادس: الزمن، الجو، السماء
- ❖ الفصل السابع: الفلاحة، الزراعة
- ❖ الفصل الثامن: الحصاد، الدرس، الأعلاف
- ❖ الفصل التاسع: الحديقة، المرح، البستان
- ❖ الفصل العاشر: النبات، الغابة، النباتات الأمازيغية

1- Emile laouste, Mots et choses berbère notes linguistique ,d'éthnographie et de dialectes du Maroc, Edition Frontispice Casablanca 2012. p525 -531.

✓رينزيو (A.Renisio) صاحب كتاب "دراسة حول لهجات بني يزناسن الأمازيغية"، شرح فيه الكلمات الأمازيغية المعروفة في الريف سنة 1932م.

✓أندري باصي (André Basset) صاحب أول معجم حول أمازيغية الريف بعنوان: (berbère/Glossaire Loqman)، ترجم فيه حوالي سبع لهجات ريفية.

✓أرسين رو (Arsène Roux)، اهتم في عمله بلهجات المغرب الأوسط. وإضافة إلى هذه الأعمال جميعها (الأعمال التي اهتمت بأمازيغية القبائل والمغرب والطوارق)، ظهرت - بعد ذلك - أعمال عديدة في الجزائر والمغرب ومالي مستفيدة من تقدم مناهج البحث اللساني، من بينها:

✓أعمال دولور (Delheure) حول المزابية والورغلية (1984م و 1987م).

✓"المعجم الطوارقي-الفرنسي" لألوجالي (Alojoli).

تعتبر هذه المرحلة الأكثر انتشارا، وطبعاً، ونشراً. وتتميز الأعمال التي ظهرت فيها عن الإنتاجات القاموسية التي سبقتها (في العصر الوسيط والقرن 18) بقيمتها العلمية الواضحة، لأنها استفادت من التطور الذي عرفته الأبحاث الأمازيغية عموماً، واللسانية خصوصاً. إلا أنه، ورغم ذلك، لا يمكن الحديث عن "معجم حقيقي" إلا مع نهاية النصف الثاني من القرن العشرين، مستفيداً من التقدم الذي شهدته مناهج البحث اللسانية. حيث أضحت القاموسية الأمازيغية مادة علمية قائمة بذاتها إسوة بغيرها من اللغات¹.

ت- القاموسية الأمازيغية بعد الكولونيالية

باستثناء أعمال بعض الباحثين الأمازيغ المحليين مثل: علي صديقي أزايكو، فقد مرت الأعمال والدراسات اللغوية المحلية في صمت إبان المرحلة الكولونيالية. ولم يتم التفكير في وضع معاجم المفردات والمعاجم الموسوعية والتربوية والخاصة إلا في العقود الأخيرة من القرن العشرين وبداية الألفية الثالثة، بإصرار من باحثين يحركهم هم تطوير الإنتاج اللغوي الأمازيغي، وبلورته في إطار برامج بحث تشرف عليها المؤسسات الوطنية العامة كالجامعات، والمعاهد الرسمية وغير الرسمية، كالمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية (IRCAM). فظهر نوع جديد من الرسائل اللغوية (Glossaires) يمكن تسميته بـ "المعاجم المختصة". تختلف

¹- Abdellah Boumalk "Aperçu historique sur les travaux lexicographiques amazighes, p. 27.

عما سبقها من رسائل لغوية من حيث طبيعتها وجمهورها. لأن الأعمال السابقة كانت مقتصرة على جمع المفردات السائدة في منطقة معينة، وإعدادها لجمهور محدد هو (المستوطنون، وبعض المهنيين). في حين كانت سنوات العقدين الأخيرين من القرن العشرين موسومة بدراسة المعجم الأمازيغي دراسة أكاديمية باعتباره مطلباً لسانياً، وتطويره هو تطوير لأداتية اللغة الأمازيغية. فظهرت مجموعة من الأعمال القاموسية تناولت مختلف اللهجات الأمازيغية، محاولة توحيدها ومعيّرتها. ولعل أهم ما يميز هذه المرحلة هو عمل مولود المعمرى وفريقه، إذ بصم سيرورة القاموسية الأمازيغية من خلال كتاب "أماوال" (Amawal). الكتاب الذي ضم 131 صفحة على شكل معجم تقابلي ثنائي اللغة: أمازيغي - فرنسي وفرنسي - أمازيغي. وبلغت مداخله حوالي 1940 مدخلا¹.

وظهرت بعد "أماوال" تجارب عديدة مماثلة (بليد 1993م، وسعد بوزرغان 1996م، وتيلماتين 1998م)، إلا أنها لم تلق الصدى نفسه الذي لقيه "أماوال"، رغم توجهها واستهدافها، منذ البداية ملء الفراغات المعجمية في مجالات متنوعة جديدة (الرياضيات، والجيولوجيا، والجغرافيا، والقانون، والمصطلحات النحوية...)، وبالتالي العمل على تحديث المعجم الأمازيغي. خاصة، بعدما أضحت من الضروري صنع أدوات قاموسية جديدة ذات طبيعة ديداكتيكية في إطار العملية التعليمية للغة الأمازيغية.

وبعد تأسيس المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، تبلورت مشاريع علمية نهضت بجميع مستويات البحث اللغوي والأدبي. كان محور الاهتمام فيها البحث في المعجم الأمازيغي. فتأسس مركز التهيئة اللغوية بالمعهد، الذي أشرف على إصدار مجموعة من الأعمال القاموسية القطاعية من بينها:

- ❖ المعجم الأمازيغي الجيولوجي (فرنسي - أمازيغي / أمازيغي - فرنسي) سنة 2006م.
- ❖ معجم الإعلام (عربي-أمازيغي - إنجليزي - فرنسي)، ضم حوالي 774 مصطلحاً. صدر سنة 2009م.
- ❖ معجم النحو (فرنسي-أمازيغي - إنجليزي-عربي) ضم حوالي 352 مصطلحاً. صدر سنة 2009م.
- ❖ معجم اللغة الأمازيغية (أمازيغي-عربي / عربي - أمازيغي) هو معجم تربوي، صدر سنة 2009م.

¹ Ibid. P.28.

وأصدر مركز الدراسات التاريخية والبيئية بالمعهد أعمالا ماثلة، كمعجم "المصطلحات الجغرافية الأمازيغية" سنة 2011م.

وفيما يلي أهم الأعمال القاموسية التي شهدتها العقدان الأخيران من القرن العشرين والعقد الأول من الألفية الثالثة¹:

← المعجم الأمازيغي - الفرنسي لميلود الطايفي (1989م).

هذا المعجم هو عمل أكاديمي صرف جاء نتاج بحث طويل. اعتمد الطايفي في بنائه على المعاجم والرسائل اللغوية السابقة، وعلى بحثين ميدانيين، انطلق الأول سنة 1983م، وبدأ الثاني سنة 1986م. اعتبره بعض الباحثين² في المستوى نفسه لعمل شارك دو فوكو (Charles de Foucould): المعجم الفرنسي- الطوارقي، وعمل جان ماري دالي (Jean Marie Dallet): المعجم الفرنسي - القبائلي، وعمل دولور (Delheure) حول المزابية والورغلية³.

يتناول المعجم أشكال المفردات من حيث معانيها وتطورها. ويتسم بكونه قاموسا تقابليا، يقابل فيه الكلمة الأمازيغية بنظيرتها الفرنسية، بمعنيها الأمازيغي والفرنسي، معتمدا على المقولات الصرفية والنحوية في شرح الكلمات وإيراد كل العبارات الحرفية والاشتقاقية والمجازية للكلمة.

وكان قد أسس عمله على نتائج الدراسات السابقة التي أقيمت على اللهجات المغربية، خصوصا على لهجة المغرب الأوسط (تمازيغت). وقد قسم مساحة "تمازيغت" إلى قسمين:

✓ القسم الأول: القسم الشمالي ويضم : زمور، وإكروان، وأيت النضير، وأيت امكيل، وأيت سادن، وأيت يوسي، وإزايان، وإشقين، وأيت عياش، وأيت سغروشن، وأيت واربن (من تيفلت إلى ميدلت).

✓ القسم الثاني : القسم الجنوبي ويضم : أيت إزدك، وأيت حديدو، وأيت مرغاض، وأيت عطا، وأيت خباش (من ميدلت وجبل عياش إلى تافيلالت).

¹ - سيتم التفصيل نسبيا في المعجمين: "المعجم الأمازيغي - الفرنسي" لميلود الطايفي (1991م)، و"المعجم العربي - الأمازيغي" لمحمد شفيق (1990م)، لأنهما أشمل وأجود الأعمال القاموسية الأمازيغية فيما سنعرض باقي الأعمال مختصرة في جدول.

² - من بينهم ليونيل كالان (Lionel Galand) وفاطمة صادقي.

3 - Dictionnaire Tamazight-français « Parlers du Maroc centrale », Miloud Taifi, Introduction de Lionel Galand. ed. L'harmattan-Amawal, Paris, Septembre 2011. Et Grammaire Berbère de Fatima Sadiqi, Afrique Orient. 2004. P : 233.

وفيما يخص جمهور هذا المعجم، نبه مولود الطايفي نفسه إلى أنه يتوجه بمصنفه إلى المختصين، لكن حتى الجمهور الواسع يمكنه الاستفادة منه¹.

← المعجم العربي الأمازيغي لمحمد شفيق (1990م)

هو معجم من ثلاثة أجزاء، صدر الجزء الأول منه سنة 1990م، والثاني سنة 1991م، والثالث سنة 2000م. انطلق فيه من كلمات عربية لبحث عن مقابلاتها الأمازيغية في كل أحوالها الاشتقاقية، وأنهاه بحوالي ثلاثمائة وعشرة أمثال، موردا المثل مرقما، ثم مترجما حرفيا وسياقيا باللغة العربية.

و قد اهتم بجمهور اللغة الأمازيغية أكثر ما اهتم بخصوصيات اللهجات والتنوعات اللهجية، أي بـ "الأمازيغية الأولى" أو (Le Protoberbère) كما أطلق عليها الباحث الدانمركي "كارل.ك. براص" (Karl G. Prasse). والتي قال عنها -أيضا- أندري باصي (André Basset): "لم تتغير كثيرا في القرون الثمانية الأخيرة، أي منذ القرن 12م. كل ما حدث، حسب الظاهر، هو أن كل لهجة أخذت شيئا فشيئا، "تتخصص" في المجال المعجمي الوثيق الصلة بنمط العيش المميز للمنطقة الجغرافية التي استغرقت فيها القبائل الناطقة بتلك اللهجة"².

يعد هذا المعجم محاولة استقصائية للغة الأمازيغية ولمختلف لهجاتها، ولم يسبقها من حيث شمولها ما يماثلها في المعاجم المزدوجة، لأن الأعمال المعجمية السابقة حرصت على حصر مجال الدراسة في اللهجات المحلية أو القبلية، وتقصي خاصيات كل لهجة، وإظهار الفوارق على حساب الجوامع، تبيانا لتمايز القبائل ثقافيا، طالما أن الاختلاف باد في النطق أو الجرس أو النبرة. على الرغم من وجود دراسات أخرى جادة انكبت على البحث في النحو والصرف الأمازيغيين في العمق، أظهرت ما بين اللهجات من وحدة بنيوية رغم التباعد الجغرافي الفاصل بين الجهات والقبائل³.

ورغم ما بذله محمد شفيق من الجمع والربط والمقارنة، وحشده للعدد الكبير من المفردات، يعترف بعدم استقصائه الشامل للمفردات العربية والأمازيغية، لأن في اللغتين "حقولا دلالية مضطربة"، الأمر الذي يجعل المعجم لم يحط - تماما - بمدخرات الأمازيغية

¹ - Miloud Taifi, Dictionnaire Tamazight-français « Parlers du Maroc centrale », Introduction de l'auteur.

² - محمد شفيق، المعجم العربي- الأمازيغي - ج 1، ص 8، مقدمة المؤلف.

³ - مرجع سابق، ص 3-4.

على الرغم من المدة الطويلة التي استغرقها العمل¹. كما "يشكل هذا المعجم أول محاولة للربط، بكيفية شاملة، بين العربية الكلاسيكية والأمازيغية، لأن الإنتاجات السابقة ما هي إلا لوائح محدودة جدا، كتبت في فترات تاريخية متباعدة. لهذا فإن هذا العمل سيسد - لا محالة - ثغرة في بنية الصرح الثقافي المغربي، ثغرة طالما دعا إلى سدها مؤرخون وجغرافيون وعلماء اجتماع من مواطنينا الواعين لدور "الترسب الثقافي" في صوغ ضمائر الشعوب"².

وإلى جانب هذين العاملين الضخمين، ظهرت معاجم أمازيغية متخصصة كالمعجم القانوني، والمعجم الجغرافي، والمعجم التربوي... وتجاوزت بعض المعاجم التقليد المزدوج (أمازيغي - فرنسي) أو (أمازيغي - عربي) إلى التقابل الثلاثي والرابعي، مستفيدة من التطور الكبير الذي حققته اللسانيات الأمازيغية، وتطور تكنولوجيا الطباعة والنشر. وقد كان من وراء أغلب هذه الأعمال باحثون أمازيغيون محليون يحرّكهم هم تحديد المعجم الأمازيغي (المفردات)، ومحاولة تقريب المسافة بين اللهجات لبلورة لغة مشتركة (Pan-amazigh)³. معتمدين في ذلك على التقابل المعجمي المقارن، والاشتقاق التوليدي، والمعيّرة اللغوية، والمقابلة المباشرة، والتمزيغ في خلق الكلمات واستنباطها، واستعمال المفردة الأمازيغية في جل تراكييها وشرحها ضمن مختلف التعابير الحرفية والمجازية والمسكوكة⁴.

ويوضح الجدول أسفله باقي أهم الأعمال القاموسية الأخرى التي اهتمت بالبحث في المعجم الأمازيغي نهاية القرن الماضي وفي العقد الأول من القرن الواحد والعشرين.

جدول توضيحي لأهم الأعمال القاموسية واللغوية التي حاولت استقصاء وجمع اللغة الأمازيغية في العقدين الأخيرين من القرن العشرين والعقد الأول من القرن الواحد والعشرين:

ر ت	الأعمال الأمازيغية	صاحبها	سنة الإصدار	موضوعها
01	المعجم الأمازيغي - القبائلي	اعلي موحند حدادو	1986	عنوانه: "البنيات المعجمية والمعنى في أمازيغية القبائل". يضم 339 لوحة وخريطة.
02	تماوالت وُسْكمي	إدريس بولعيد	1993	معجم تربوي، يقابل فيه بين الأمازيغية والفرنسية.

¹ - نفسه، ص 13.

² - نفسه، ص 3.

³ - Abdellah Boumalek, Aperçu historique sur les travaux lexicographiques amazighes, p27.

⁴ - جميل حمداوي، بيبليوغرافية المعاجم الأمازيغية، م س.

03	المعجم الصغير	عبد الغني أبو العزم وصدقي علي أزاكيكو	1993	معجم تربوي مدرسي تقابلي : عربي - أمازيغي (مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء)
04	المعجم الأمازيغي الفرنسي	بناصر أوسيكوم	1995	يركز هذا المعجم على لهجة أيت ورغة (Ait Wirra Dictionnaire Tamazight- Français)
05	المعجم المشترك لأيت حديدو بالأطلس المتوسط	إدريس أزوض	1996	معجم خاص بلهجة أيت احديدو، ضمنه أزدود دراسة حول المعجمية الأمازيغية، وأرفقها بملحق فرنسي - أمازيغي، ودراسة صرفية حول الاشتقاق الفعلي. (Lexique des Ait Hadidou – Maroc Centrale – Aspects de la vie sociale)
06	المعجم السوسي	عبد الله بومالك	1996	معجم خاص بلهجة سوس "تاشلحيت"، لهجة الجنوب الغربي المغربي، يركز على المولدات الصرفية والمعجم الديناميكي للأمازيغية.
07	معجم الإعلام فرنسي- إنجليزي -أمازيغي	سعد بوزرفان	1996	أماوال تنسيسيلكميت دار النشر باريس لارامطان Paris l'Harmattan
08	معجم إزرغان	إدريس الدغرني وفؤاد البريكي	1996	معجم قانوني فرنسي-أمازيغي يضم 1368 مصطلحا تقنيا.
09	المعجم المشترك لأيت احديدو	إدريس أزوض	1997	أطروحة دكتوراه في جامعة شعيب الدكالي
10	الدارجة المغربية مجال توارد بين الأمازيغية والعربية	محمد شفيق	1999	أكاديمية المملكة المغربية مطبعة المعارف الجديدة الرباط
11	معجم جذور الأمازيغية	كريم نايت زراد	1998- 2002	مطبعة باريس لوفان
12	معجم الأمازيغية	أحمد حداشي	2000	اهتم بأمازيغية أيت مرغاض - أيت يافلمان "مطبعة بني يزناسن - سلا"
13	أماوال ن توسنا	بوعمار (ك) ورجي	2000	جامعة بجاية
14	المعجم الريفي -الفرنسي	محمد سغوال	2001	معجم شبيه بالمعاجم الكولونيالية، يقابل بين المفردات الريفية ونظيرتها الفرنسية، مع دراسة مجموعة من اللهجات التي تنضوي تحت أمازيغية الريف. يعمل فيه سروال على إيراد الكلمة الريفية مشروحة بالفرنسية والأمازيغية، بطريقة صوتية وصرفية وتركييبية ودلالية وتداولية.
15	إيجضاض إيمازيغن	الخضر الجرودي	2001	قاموس في 33 صفحة، خاص بالعصافير الأمازيغية، وبعض أسماء

				الحشرات والنباتات والأمراض، إضافة إلى بعض الأحجيات الأمازيغية.
16	محمد سغوال	معجم تاريقيت - فرنسي	2002	أطروحة دكتوراه الدولة جامعة عبد الملك السعدي تطوان
17	معجم الأفعال تاشلحيت- فرنسي	المنتصر (أ)	2003	ارتكر العمل على أمازيغية الجنوب المغربي "مطبعة لارماتان"
18	معجم أسماء الأعلام الأمازيغية	كمال نايت زراد	2005	طبع E.N.A.G.
19	معجم أمازيغي - عربي.	علي السهلي	2005	معجم خاص بلهجة أهالي فجيج التاريخية، صدرت منه الطبعة الثانية سنة 2013م، وتتضمن جملة من الأمثال والأقوال والتعابير الجارية، إضافة إلى قاموس للأطفال وقواعد النحو والصرف.
20	المصطلحات الأمازيغية في تاريخ المغرب وحضارته	تحت إشراف: محمد حمام	الرباط 2006	مصنف صغير يضم جردا لكلمات ومصطلحات أمازيغية ذات الحمولة التاريخية والحضارية مرتبة حسب الأجددية المغربية
21	تعليم اللغة الأمازيغية	عبد العزيز بوراس ومحمد الداغور	2006	مصنف يجمع بين الخاصية النحوية والمعجمية في إرساء المنهجية الترتيبية للمواد اللغوية، يجمع كلمات من اللهجة السوسية، ويعتمد على الصور الملونة في الشرح، مع وضع حروف تيفيناغ.
22	المعجم الأمازيغي - الجيولوجي	سعيد كامل	2006 بالرباط	معجم تقابلي فرنسي - أمازيغي/أمازيغي - فرنسي. من إصدارات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.
23	قاموس أمازيغية الريف	أمنية الفقيوي	2007	أطلس لغوي ريفي يتكون من أربعة أجزاء : ✓ تاريخ الدراسات اللسانية الأمازيغية ✓ الدراسات المقارنة في مجال القونولوجيا لمختلف المتغيرات الأمازيغية الريفية. ✓ المظهر التركيبي للغة الريفية. ✓ دراسة الاختلافات المعجمية لللهجات المنضوية تحت أمازيغية الريف.
24	أموال ن ثمودرن	محمد أوسوس	2007	معجم تقابلي ثلاثي اللغات : فرنسي - أمازيغي-عربي، يتألف من 1343 مدخلا، تزينه صور توضيحية، اعتمد على المعجم الحيواني في معجم محمد شفيق.
25	منجد فرنسي - أمازيغي - عربي	حميد بوطليوة		نشر ببحاية الجزائرية بمطبعة AZAR ACTB

26	قاموس أمازيغي -عربي- فرنسي	شعبان بوعريسة	مؤسسة البديع للنشر والخدمات الإعلامية -الجزائر
27	المعجم الأمازيغي الوظيفي عربي-أمازيغي	مبارك الأرضي	يرتب المفردات قطاعيا في سياقات موضوعية حوالي 24 قطاعا.
28	معجم الإعلام	وحدة المعجم - مركز التهيئة اللغوية ب إ.ر. كم	معجم تقابلي: عربي - أمازيغي - إنجليزي- فرنسي، يضم حوالي 774 مصطلحا. من إصدارات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.
29	معجم النحو أماوال ن تجرومت	تنسيق عبد الله بومالك وكمال نايت زراد	معجم تقابلي: فرنسي - أمازيغي - إنجليزي- عربي، يضم حوالي 352 مصطلحا. من إصدارات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.
30	معجم اللغة الأمازيغية	وحدة المعجم بمركز التهيئة اللغوية -إركام-	معجم تربوي تقابلي: أمازيغي - عربي / عربي - أمازيغي. من إصدارات المعهد الملكى للثقافة الأمازيغية.
31	معجمي الأساسي عربية - أمازيغية - فرنسية	عبد الله قاسي	مطبوعة المعارف الدار البيضاء
32	المصطلحات الجغرافية الأمازيغية	تنسيق سعيد رامو	معجم أصدره مركز الدراسات التاريخية والبيئية بالمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.
33	المعجم المدرسي	إركام	من صادرات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.
34	مختصر القاموس	أحمد السقالي	معجم متعدد المداخل: ريفي-عربي - فرنسي- اسباني. وضع لتسهيل التواصل بين السياح وسكان الريف. يضم 600 مفردة أمازيغية ريفية.
35	المعجم الأمازيغي الفرنسي	حسن بنعمارة	معجم خاص بالتنوعات اللهجية بجهة فكيك

خلاصة

يمكن القول، بعد هذا الجرد السريع لأهم الأعمال المعجمية الأمازيغية، وعلى اختلاف مراحل ظهورها، إنه إذا ما استبعدنا عددا من الرسائل والمعاجم الصغيرة والمعاجم الثنائية اللغة المختصة، توجد أربعة أعمال يمكن اعتبارها رصينة ورائدة في البحث القاموسي الأمازيغي:

I. المعجم الطوارقي - الأمازيغي لشارل دو فوكو (Charles de Foucauld) سنة 1951م.

II. المعجم القبائلي - الفرنسي لجان ماري دالي (J.M. Dallet) سنة 1982م.

III. المعجم الأمازيغي - الفرنسي لميلود الطايغي سنة 1991م.

IV. المعجم العربي - الأمازيغي لمحمد شفيق سنة 1990م.

و أهميتها لا تعود، فقط، للظرية التاريخية التي ظهرت فيها، ولكن، أيضا، من الناحية اللسانية، ومن حيث الحشد الكبير للمادة اللغوية، وللجودة التي لا جدال فيها، في معالجة الكلمات المحصاة. إضافة إلى جودة التعاريف والأمثلة. إذ اعتمد فيها كثيرا على الخزان اللغوي والسوسيو ثقافي للأمازيغية. ولذلك فهي مراجع لا مثيل لها، ولا محيد عنها في أية دراسة لسانية أمازيغية¹. ويتميز العمالان الأخيران بأنهما المحاولتان الرصيتان المهمتان بالأمازيغية المغربية. لكن، وعلى الرغم من هذه الجهود كلها، لم تنتج القاموسية الأمازيغية - إلى حد الساعة - غير معاجم لهجية²، أصبح بعضها قديما ويحتاج إلى تحيين.

ولعل صناعة معجم موضوعاتي للأمازيغية، من شأنه أن يشكل إضافة نوعية داخل حقل المعاجم الأمازيغية. إذ سيساهم في تقديم أنموذج معجمي جديد. لاسيما وأن أكبر تحد علمي يواجه المعجمية الأمازيغية هو القيام بتوليد ترسانة من المصطلحات في مختلف الحقول المعجمية. و لا يمكن للقاموس الأمازيغي أن يستقيم ما لم يستفد من التجارب السابقة في هذا المجال. ولعل الاستفادة من تجربة معاجم الموضوعات العربية، باتت خيارا منهجيا وضرورة علمية لا محيد عنها. لأن المتأمل لمسار الحركة اللغوية العربية منذ نشأتها - لا بد - سيلاحظ مدى تقاطعها مع نظيرتها الأمازيغية وتشابها معها في مجموعة من الخصائص، لاسيما خاصية التعدد اللهجي التي ينبغي استثمارها لإعداد قاموس أمازيغي موحد ومُعير³. تسترشد به شريحة واسعة من المهتمين بالشأن اللغوي الأمازيغي، من تلاميذ وطلبة، و مترجمين ومبدعين...

المصادر والمراجع:

❖ العربية

➤ الزركلي، "الأعلام" للزركلي، م 1، ص54، دار الملايين، بيروت، لبنان، ط7، سنة 1976م.

¹ - Grammaire Du Berbère, Fatima Sadiqi, Afrique Orient, 2004, P234,235.
² - « Vocabulaire usuel du du tachelhit (tachelhit-français)". Bounfour.A et Boumalk A. 2001. Publications du Centre Tarik Ibn Ziad. Rabat.P253.

³ - نظرية الحقول المعجمية والدلالية، حقل الألوان نموذجاً، عربي/أمازيغي، مقارنة معجمية تفسيرية تأليفية، محمد الركيك، مختبر البحث في العلاقات الثقافية المغربية المتوسطة، مسلك الدراسات الأمازيغية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس - فاس. ص24.

- حمداوي جميل، بيبليوغرافية المعاجم الأمازيغية، أموال الأمازيغي، 2008م.
- السوسي المختار محمد، خلال جزولة، مطبعة المهديّة، تطوان، (د.ت).
- السوسي المختار محمد سوس العالمية، مطبعة فضالة المحمدية، 1960م.
- النفيسي عمر بن عبيد الله بن علي (ق 12هـ، 18م)، المجموع اللائق على مشكل الوثائق، معجم عربي، أمازيغي، تحقيق عمر أفا، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مركز الدراسات التاريخية والبيئية، سلسلة: نصوص ووثائق، رقم 4، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط 1، 1428 م / 2007 م.
- شفيق محمد، المعجم العربي الأمازيغي، أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة "معاجم"، الجزء الأول، الثاني والثالث.
- نظرية الحقول المعجمية والدلالية، حقل الألوان نموذجاً، عربي/أمازيغي، مقارنة معجمية تفسيرية تأليفية، محمد الركيك، مختبر البحث في العلاقات الثقافية المغربية المتوسطة، مسلك الدراسات الأمازيغية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس - فاس.

❖ المراجع الأجنبية:

- Berques (J) , "Un glossaire national arabe-chleuh du Dern XVIII", Revue Africaine, XCIV.
- Boumalk Abdellah(2005). "Aperçu historique sur les travaux lexicographiques amazighes ". Inghmisen N Usinag. N : 3 – 4..
- Bounfour Abdellah (1991). "La lexicographie Berbère". Encyclopédie internationale de lexicographie. Tome 3. De Gruyter. PP. 2455-2457.
- Bounfour.A et Boumalk A. (2001). "Vocabulaire usuel du tachelhit (tachelhit-français)". Publications du Centre Tarik Ibn Ziyad. Rabat.
- Laouste Emile(2012). "Mots et choses berbères, notes de linguistique et de d'éthnographie, dialectes du Maroc" . Edition Frontispice. Casablanca.
- Sadiqi Fatima (2004). "Grammaire Du Berbère", Afrique Orient.
- Taifi Miloud(2011). "Dictionnaire Tamazight-français « Parlers du Maroc central ", ed. L'harmattan -Amawal, Paris, Septembre.

حول خرافات أمازيغية

محمد الولي

1. التقديم

يقول رولان بارت في "المدخل إلى تحليل الحكاية تحليلاً بنيوياً": "إن عدد حكايات العلم لا حد له. إن أنواع أجناسها مثيرة للدهشة، وهي تتوزع على مواد متباينة، وكأن أية مادة تنصاع لكي يحملها الإنسان حكاياته: يمكن أن تحمل الحكاية باللغة، شفوية أم مكتوبة، وبالصورة، الثابتة أو المتحركة، وبالإشارات وبالمزيج المنتظم من كل هذه المواد، إنها حاضرة في الأسطورة وقصص الأسياد [أو السير] والخرافة والحكاية والقصة والملحمة والتاريخ والتراجيديا والدراما والكوميديا والبنتيوم واللوح المصورة وزخارف الزجاج والسنيما والمسخرة والأحداث اليومية والحوار. والأكثر من هذا، فتحت أشكالها شبه اللاهائية، فإن الحكاية حاضرة في كل الأزمان وفي كل الأماكن وفي كل المجتمعات؛ الحكاية تبدأ مع بدء تاريخ الإنسانية نفسها؛ لا يوجد، لم يوجد أبداً وفي أي مكان أي شعب بدون حكايات؛ كل الطبقات، وكل التجمعات الإنسانية لها حكاياتها، وفي الغالب فإن هذه الحكايات موضوع استمتاع مشترك من قبل أناس من ثقافات متباينة، بل ومتعارضة: تسخر الحكاية من الأدب الجيد ومن الأدب الرديء: الحكاية عالمية وعابرة للتاريخ وعابرة للثقافات إنها هناك، مثل الحياة"¹.

لقد تعرضت كل أجناس الحكاية، وعلى امتداد التاريخ الطويل، لكل ضروب الازدراء. ففي البدء اعتبرت الأسطورة من قبل الفلاسفة اليونانيين مجرد أكاذيب وأضاليل، كما اعتبرت من قبل الفلاسفة والمفكرين المعاصرين مجرد حكايات، تعبر عن انفعال الإنسان المنافي للموضوعية والوقائع التجريبية وأدرجوها تارة ضمن التسمية القديحة، الفكر البدائي تارة

¹ Roland Barthes « Introduction à l'analyse structurale des récits », in R. Barthes et autres, **Poétique du récit**, ed du Seuil, Paris, 1977, p. 7.

وتحت تسمية الفولكلور تارة أخرى. إلا أن الثقة العمياء في العلم والمنطق والتجربة قد أوقعت الإنسان في شباك أمراض نفسية نتيجة محاولات تفكيك النفس الإنسانية ببتز جانبها العاطفي والخيالي. هذه العناصر الخيالية جانب أساسي من الكيان النفسي الإنساني. لا يمكن للإنسانية أن تعيش بدون ممارسات خيالية وفنية وشعرية وجمالية.

يقول أوكتابيو بات: "إن العقلية البدائية حاضرة في كل مكان، مختلفة تحت مظاهر عقلانية أو ظاهرة في ضوء ساطع. إلا أنه يبدو أنه من غير الممكن وصف هذه المواقف بـ "البدائية"، إذ إنها لا تُشكّل صوراً قديمةً وطفوليةً أو نكوصيةً لنفسية الإنسان، بل إنها بالأحرى تمثل الاحتمال الحاضر والمشارك بين كلِّ الأدميين"¹.

لا يمكن اختزال إنسانية الإنسان في جانبها الانتفاعي الاقتصادي والعملي والتجريبي. إن ازدياد هذه العناصر هو الذي أوقع الإنسان في ضروب الأمراض النفسية المزمنة المؤدية الضجر وتفادي السلوك الجماعي واستبداله بالنزوع الأناني الفردي والعنف والإدمان والانتحار.

الحكي مكون جوهري للكيان النفسي الإنساني، وهو وإن استبدل الأشكال فإنه خالد خلود الإنسانية. فمن الأساطير والحكاية الشعبية والخرافية والساخرة وقصص الأسياد والسير والخرافة، إلى كل أجناس الحكي المعاصر من رواية ومسرح وقصة قصيرة ورسوم وسينما، يتابع الحكي مسيرته التي دشنتها الأسطورة فجر كل حكي²

تتميز الخرافة أو حكاية الحيوانات عن الحكاية العجائبية³، باعتبار الأول تسند فيه الأدوار إلى الحيوانات في حين أن الثاني تسند فيه الأدوار إلى مخلوقات إنسانية وأخرى خارقة وقد تشارك الحيوانات في أداء أدوار ما في الحكاية العجائبية. ويمكن أن يصبح الحكي من وادي

¹ Octavio Paz, *L'arc et la lyre*, ed. Gallimard, Paris, 1956. pp. 155-156.

² «الأسطورة تحكي قصة مقدسة، تحكي حدثاً وقع في الزمن الأولي، زمن "البدايات". وبعبارة أخرى، الأسطورة تحكي، كيف أنه بإنجاز كائنات خارقة، جاءت واقعة إلى الوجود سواء كانت تلك واقعة كلية، أي العالم (الكوسموس)، أو كانت واقعة جزئية: جزيرة أو نوع نباتي أو نوع سلوك إنساني، أو مؤسسة. وفي كل الأحوال فإن الأمر يتعلق دوماً بحكاية "خلق"» Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, ed. Idées Gallimard, Paris, 1963. p. 15.

³ «لقد أصبحت الحكاية العجائبية في الغرب ومنذ أمد بعيد أدب المتعة (بالنسبة إلى الأطفال والقروين) أو الهروب (بالنسبة إلى سكان المدن)، في حين أنها تمثل بنية مغامرة خطيرة ومسؤولة، إذ إنها تعود في النهاية إلى سيناريو انتقالي [أو عبوري]: إننا نقف من خلالها دائماً على تجارب انتقالية (صراع ضد المسخ وعوائق تبدو في ظاهرها تستعصي عن التجاوز وألغاز تتطلب الحل، وأعمال يتعذر إنجازها، الخ.)، والهبوط إلى الجحيم والصعود إلى السماء والموت والانبعاث (وهذا يعني نفس الشيء) والزواج بالأميرة، صحيح أنه كما أكد ذلك يان دوفريس Jan de Vries أن الحكاية تخلص دوماً إلى نهايات سعيدة. إذ أن محتواها المخصوص يتعلق بواقعة جادة بشكل رهيب: وهو الانتقال، أي العبور من خلال موت أو انبعاث رمزيين، ومن الجهل أو عدم النضج إلى سن عقل الشاب» *Aspects du mythe*, p. 243

القصة القصيرة nouvelle حينما تتخلص من الأمور العجيبة والخرافة وتعوض بالأمور الواقعية. إلا أن الأهم في رأيي أن القصة القصيرة وليدة عصر الكتابة حيث ينسب النص إلى مؤلف عيني، خلافاً للحكاية الشعبية والخرافية، وتنسم بملامح شخصية غير قابلة لتعددية الروايات. هذا على الرغم من أن هذا المقياس ليس طبعاً دائماً. أنظروا إلى قصص زكريا تامر. هل هي حكايات شعبية أم قصص قصيرة؟

وعلى الرغم من أن الكتابة قد أمنت الحياة لهذه الأجناس الحكائية، وأنقذتها من تهديد الانقراض، إلا أن التدوين قد أفقدها ملامحها الشفوية اللصيقة بالمقام كما أفقدها ملامحها الطقوسية. لاحظ على سبيل المثال، لا الحصر، مقام الحكيم العجائبي والخرافي في المجتمعات الغابرة، حيث كانت الحكاية تتكفل بإنجازها الجدات أو النساء عامة وفي الليل وقبيل الاستسلام للنوم. إن هناك طقوساً كاملة مرافقة في الزمان والمكان والحكي والمتلقي للانخراط في لعبة الحكيم. يبدو أن هذه العناصر المقامية قد تعرضت لضرب من التعرية الثقافية والنفسية. خاصة مع انتشار الكتابة، ولكن بالخصوص مع التلفزيون الذي كان تأثيره على هذا الصعيد مخرباً حقاً. لقد احتفى التلقي الجماعي، الشفوي والدرامي وعوض بالتلقي الفردي، المرئي والصوري. هذا التحول ليس مجرد إبدال للأداة التوصيلية بل إن هذا يؤدي محتوى الحكاية نفسها. وهذا ما لاحظته برُونُو بَتْلِهَائِمُ Bruno Bettelheim بصدد الحكاية العجائبية، حينما قال:

«إن أطفال اليوم يتأذون كثيراً: إذ ليس لهم الحظ لكي يعرفوا الحكاية العجائبية. إن أغلبهم لا يجدون منفذاً إلى الحكاية إلا في صورة مزينة ومبسطة تجعل الدلالة ضعيفة وتجردها من مضمونها العميق. إنني أقصد بهذا إلى الصيغ الناجزة في أشرطة أفلام ومتلفزة التي تجعل من الحكاية العجائبية فرجات مجردة من المعنى». والحقيقة أن هذا ينطبق أيضاً على حكايات الحيوانات أو الخرافات.

ومن المفارقات العجيبة حقاً أننا سنتحدث عن هذا الجنس الحكائي انطلاقاً من نصوص مدونة لا نصوص شفوية مندرجة في مقاماتها الأصلية. وإننا لمدركون أننا حينما نتحدث اليوم عن هذا الجنس الحكائي باعتباره أدباً *littérature*، أي باعتباره أثراً مكتوباً فإننا لا نمسك من كلية هذا الحكيم الأصلي إلا ببعض الملامح الشاحبة التي تحتفي وراءها المنشآت الأصلية الدارسة والمنظمة. من هنا نفهم قولة مِيرْسِيَا إِيلْيَاذْ وهو يتحدث في سياق مجاور لسياقنا: «إننا لا نتوفر على أية أسطورة يونانية منقولة بسياقها الثقافي. نحن نتعرف على الأساطير في

¹ Bruno Bettelheim, *Psychanalyse des contes de fées*, ed. Robert Laffont, Paris, 1976. pp. 40-41.

صيغة "وثائق" أدبية وفنية وليس باعتبارها مصادر، أو تعابير عن تجربة دينية مصحوبة بطقس¹. ويضيف: « ينبغي لهذه التركة الموروثة الشفوية لكي تثير اهتمام الإنسان الحديث أن تقدم في صيغة كتاب... »².

يمكن للحكاية الخرافية أن تستهلك باعتباره معناها الخرافي عند الأطفال، أما الراشدون الذين يحتكمون إلى عقولهم فإنهم يعتبرون طابعها الرمزي. يمكن على هذا الصعيد للحكاية الخرافية أن تمدنا بمستودع من الرموز العامة أو المستهلكة. لاحظ مثلاً كيف أن الحيوانات نستعملها استعمالات رمزية اقتداءً بما تقدمه لنا الخرافات. الذئب يرمز للحيلة والأسد للشجاعة والنعجة للضعف والحمار للغفلة أو السذاجة. الخرافة لا تصف الواقع بل تحمل عناصر واقعية معاني ووظائف جديدة. بل ربما جاز القول إن الحكاية الخرافية تقوم بعملية انتقاء من بين كل ملامح حيوان ما صفة أو البعض منها فتحلعه يتصرف وفقها.

ومع هذا فإن هذه القراءة الحرفية للخرافات قد تعدي عقل الأحداث والأطفال بمحتويات عقلية بشكل مستتر وغير صريح، بل غير صارخ. وهذا كثيراً ما شدد عليه الباحثون حينما يقفون عند الملامح التعليمية أو التربوية للحكاية. يقول هُنري بَاسِي: « يمكن الاستنتاج من كل حكاية خلاصة أخلاقية، فمن الصعب أن نتصور أية حكاية غير عابثة بالأخلاق. إلا أن هذا الاستنتاج يكاد يظل دائماً ضمناً، وغالباً غير مرئي »³.

2. الموضوع

1.2. نقف في هذا العرض على مدونة مختصرة تتألف من خمس حكايات من مدونة أكبر مشهورة لإميل لَؤُست وهي حكايات أمازيغية. وهي المدونة التي تستقطب حوالي أزيد من مائة حكاية، موزعة على أربعة أجناس هي الخرافية والعجائبية والساخرة والدينية أو حكايات الأسياذ. وهذه المدونة عمل نفيس إذ أن لَؤُست دون الحكايات بالأمازيغية وترجمها إلى الفرنسية.

¹ Mircea Eliade, **Aspects du mythe**, éd. Idées Gallimard, Paris, 1963. p. 193.

² Op. cit., p. 196.

³ Op. cit., p. 126.

أ. الحيلة تنازل القوة والجبروت.

اتفق الذئب والأسد على الخروج للسرقة. فاجأتهما الليلة وهما لم يصادفا شيئاً يقتنصانه؛ انصرفا للنوم جنب هاوية [أو جُرف]؛ فقال الذئب للأسد:

- عمي الأسد، أنا بعيد جداً عن الحافة!

- لا إنك بمحاذاتها!

وحينما استغرق الأسد في النوم، انصرف الذئب للنوم وراء الأسد.

. لقد ضيقت علي، اترك لي فسحة مكان. إنني أكاد أسقط.

ولكون الأسد لم يعلم بأن الذئب قد تحول من مكانه فقد انسحب وهوى. انفلت الذئب إلا أن الأسد أمسكه من ذنبه وانتزع نصفها.

. اذهب الآن إنني أستطيع بهذا التعرف عليك.

لا يبدو لي أن الحكاية الخرافية تفيد من الناحية المعنوية أو الفكرية، إن أهميتها تكمن في قدراتها على إقناع الممتع. إنها تقدم مثلاً أو ما يدعى في البلاغة الأرسطية الشبيه أو الأناطوغون لما يحدث في المجتمع. بل ربما كانت الحكاية الخرافية تصحح أخطاء الواقع وتسد فراغاته ونقائصه. هذا البعد التأثيري المتعارض مع البعد التعليمي الحكاية الخرافية أساسي في الحكاية الخرافية.

تعتبر الحيلة من أهم موضوعات الحكاية الخرافية. وهي الملكة النفسية أو الأخلاقية التي تفرض نفسها على الإنسان في حياته العملية واليومية. الحكاية لا تلقن درساً في تحليل الحيلة بل تدفع إلى اتخاذ موقف منها والكف عن مجرد التفرج أو الملاحظة. وبهذا فإن الخرافة تمجد الحيلة تارة وتعتمد إلى إذانتها طوراً آخر.

تنبغي الإشارة إلى أن الحيلة، التي يرمز لها عادة بالذئب تتحدى وتنتصر على ملكة أخرى يرمز لها عادة في الحكاية الشعبية بالأسد. الحيلة هي الموضوع هنا؛ إنها عارية في هذا النص، ليست مصحوبة بأية حالة نفسية أو عاطفية أو كفاءة أخرى. وهي تعتبر من أهم موضوعات الحكاية الحيوانية.

الحكاية توفر إذن أملاً في الانتصار على القوي عبر أداة أو تقنية الحيلة. بل إن الأسد نفسه رمز السلطة والسطو والجبروت الظالم أحياناً الذي يعمله على الجميع قد يفقد هذه الصفة إذا أحسن استعمال الحيلة في مواجهة القوة. ونعتقد، خلافاً لما يذهب إليه هُنري باسي، أن

الانتقام هنا ليس مسلطاً على الأسد لأنه رهيب ويبعث الخوف في الناس¹... الخ. بل إن الانتقام مسلط عليه باعتباره الشبيه الذي يمثل المتسلط في المجتمع الإنساني أو الآدمي.

ب. العدل ينازل الحيلة

شحن أهالي أحد المداشر الذين كانوا مقبلين على الرحيل الخرفان على ظهر حمار. صادف الحمار ذئباً يزحف. قال له:

. ما بك؟

. لقد انكسرت قدمي.

. تعال أحملك على ظهري.

امتطى الذئب ظهر الحمار، ثم التهم الخرفان. سال الدم على الحمار فسأله هذا:

. ما هذا؟

. إنها قدمي التي تقيحت.

. هذا جيد.

حينما أتى الذئب على كل الخرفان وثب من على ظهر الحمار ولاذ بالفرار. استأنف الحمار مسيره حتى وصل إلى ذويه. سأله:

. أين الخرفان.

. لقد أكلها الذئب.

. أنت مطالب الآن بإحضار الذئب.

اتجه إلى غار الذئب وتمدد في مدخله متظاهراً بكونه ميتاً. خرجت الذئبة ووجدته ممدداً. قالت لزوجها:

. لقد حلمت هذه الليلة.

. ماذا؟

. لقد حلمت وليمة قائمة في مدخل جحرنا.

¹ Henri Basset, **Essai sur la littérature berbère**, éd. Awal Ibis Press, Paris, 2001. p.124.

خرج الذئب وشاهد الحمار؛ نادى زوجته:
. هي هذه وليمة حلمك؛ كيف يمكن حمله إلى صغارنا؟
. اربط ذيلك بذيله.

وحينما فعل ذلك، تخض الحمار وانطلق إلى بيت ذويه. فقال لهم:
. هو هذا الذئب الذي أكل الخرفان.
أشبعوه ضرباً حتى انسلخ جلده.

صحيح أن الحيلة موضوع أثير في الحكاية الخرافية، إلا أن وضعها غير منمط كما قد يتبادر إلى الأذهان. في النص السابق انتصرت الحيلة على القوة. إلا أننا في بعض الأحيان قد نجد العدل ينتصر على الحيلة وينتقم منها. بطبيعة الحال مرة أخرى نصادف الذئب حامل قيم الحيلة وفاعلها. إلا أن منطق الحتمية الطبيعية يتعرض للهزيمة بفضل الحيلة المضادة. أو الاستخدام العادل للحيلة.

هذه من روائع الحكاية الشعبية. ويرجع هذا الفوز إلى هذا الانقلاب الهائل في القيم. الحمار الذي يرمز دوماً إلى السذاجة المفرطة ينقلب هنا لكي يغدو أذكى وأوفر حيلة من الذئب. وهذا النص يكشف بما لا يدع مجالاً للريبة أن عالم الحكاية الشعبية عالم تعددي. فالحمار ليس دوماً رمز السذاجة كما أن الأسد ليس دوماً رمز القوة كما أن الذئب ليس دوماً رمز الحيلة والذكاء. هذه الخرافة لا تهزم الحيلة فقط بل تنتقم وتثأر للساذج الذي يحسن النية في المواقف التي لا ينبغي فيها حسن النية أو الغفلة. ومرة أخرى العدل ينتصر. وهذه رسالة تقول. أيها السذج وياذوي النيات الحسنة لا تيأسوا!

ج. الظلم ينازل الحق

كان الأسد يعيش وحيداً في الغابة، ولم يكن يجد أحداً يتجاذب معه أطراف الحديث أو يتسلى معه. خرج مرة طلباً للمغامرة حتى تخطى مجال نفوذه؛ تطلع إلى الأفق فشاهد حمراً مقبلاً نحوه وهو يجري ويركل وينهق سأله الأسد:
. ماذا دهاك؟ ما الداعي لكل هذه الجلبة؟

فأجابه:

. أنا هارب من قبضة الإنسان

. ما هو الأذى الذي نالك به؟

. إنه يرمي بالبردعة كل صباح على ظهري، ويُحْمِلُنِي كَيْسًا كَبِيرًا جَدًّا فَيَرْكَبُ فوقه، ثم يَحْزِنُنِي بِإِبْرَةِ مَثْبِتَةٍ بِطَرَفِ عَصَا وَأَمْشِي رَاغِبًا أَوْ مَرْغَمًا.

. ابق في بيتي وستكون في مأمن من هذا الرجل، ولن تعود إلى رؤيته أبداً.
كانا يتجولان معاً في أحد الأيام، حينما وصل الفرس، وهو يجري بسرعة بالغة. سأله الأسد:

. لماذا تجري بهذه السرعة حتى أنك لا تلتفت وراءك؟
فأجاب:

. إنني فار من الإنسان.

ماذا أصابك من الإنسان؟

. إنه يرمي على ظهري شيئاً يدعو سرجاً، ويلقمني شيئاً آخر في فمي يدعو لجاماً ويربط الركابين بالسرج ويظل واقفاً هناك على قدميه المزودين بمهمازين. وإذا حاولت الانفلات فإنه يوقفني بكبح اللجام، وحينئذ يخيّل إلي أنني مشرف على حتفي؛ وإذا امتنعت عن التقدم فإنه يضربني بمهمازين فأشعر حينئذ أن كبدي سيتفطر. إنه يفعل بي ما يشاء.

. ابق معي هنا واطمئن وارتح منه، فلن تر أبداً هذا الإنسان.

ظلموا مجتمعين. وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى الحمل والبغل. في الأخير خرج الأسد معه باقي الحيوانات المرافقة طلباً للمغامرة خارج الغابة، سرحوا نظرهم على امتداد السهل، فشاهد الحمار الإنسان يمر؛ نادى الأسد وقال:

. ها هو الإنسان الذي فررنا منه.

اقترب منه الأسد وخاطبه بقوله:

أأنت الإنسان؟

فأجاب:

. أنا هو الإنسان.

. أريد التهامك

. ليس في جسدي ما يستحق الأكل؟

. أريد التهامك لأن رأسك ممتلئة بالمكر.

. ماذا فعلت لك إذن؟ هل هناك إرث مشترك بين أبيك وأبي؟

. لم يحصل أن رأيتك أبداً، وأنت لا تعرفني، ومع ذلك تريد التهامي.
. فسر إذن سلوكك إزاء الحيوانات الذين جاؤوا يلتمسون عندي الحماية.
. لقد تلقيناهم عن الأجداد هكذا. ومصيرهم هو أن يظلوا عبيداً.
. ينبغي أن أكلك.
. دعني أقدم لك نصيحة.
. ما هي؟
. أنا صاحب صناعة ماهر.
. ماذا تتقن؟
. إنني أقيم بيوتاً خاصة لاستعمال الأسود؛ وحينما يدهمهم المطر أو البرد يستطيعون الاحتباء به إلى أن يمضي أوان الطقس الرديئى دعني أبني لك واحداً، وستحمدني حينما ستحتمي به أيام الشتاء.
. فليكن.
شرع يعد مصيدةً يقع فيها. وحينما وقع فيه، قال له:
. عمي، ادخل إلى هذا البيت ولاحظ ما إذا كان يلائمك من حيث الاتساع ومن حيث الطول؛ إنني أستطيع توسيعه لكي تكون بداخله مرتاحاً. دخل الأسد وانسدت عليه المصيدة. قال له الأسد:
. إنه هكذا يناسبني تمام المناسبة. (ثم أضاف) افتح الآن.
. لا إنني أرفض تسريحك. قل لي ما طعم لحم الإنسان، هل هو مر أم عذب؟
. إنني لا أشتهي أكلك، ساعدني فقط على الخروج من هنا.
. والله، لن تخرج حياً من هذه المصيدة لأنك كثير الغدر.
سحب سكينه وعقره مات الأسد، وقاد الحمار والفرس والجمال والبغل وحملهم العمل الشاق الذي حاولوا التحرر منه.

وكما تنتصر قيم العدل والحيلة والقوة، بل وكما تُنصِفُ الحكاياتُ بعضَ القيم فإنها أيضاً تنبه الإنسان نفسه على الشرور [الغدر] التي تصدر عنه ويسترشد بها في حياته اليومية. وبهذه الكيفية تكف كل الحيوانات عن الدلالة على معانٍ عينية لكي تدل كلها على معنى الضحية [المغدورة] الدائمة والظلم الذي يتعذر التخلص منه. والواقع أن هذه الحكاية تقدم طرفي

الصراع متجسدين في الإنسان كقوة شريرة منتصرة وعالم الحيوان كقوة خيرة مهزومة. هذه مواجهة دامية. ليس بسبب انتصار الإنسان على الحيوان بل بسبب انتصار الظلم على العدل. هناك في هذه الخرافة تلوين مأساوي للحدث والمواقف المرسلة. وهكذا ستصبح كل الحيوانات، وسيدها المطاع الأسد مجرد فئات من الناس أو أعراق أو طبقات ومن يقودها أو...أو... الإنسان هنا في الخرافة حامل لقوى الشر والبطش والفتاك بالأسد أو سلطان المقهورين. وبهذا فإن ما نلاحظه في هذه الخرافة يتعارض مع ما يثبته أندري جولز André Jolles وهو يفسر الرضا الذي نشعر به ونحن نتلقى الحكاية.

«لماذا هذا الرضا؟ لأن الحكاية ترضي في نفس الآن "نزوعنا إلى العجائبي" و"حبنا لما هو طبيعي وصادق"، هذا الرضا يحصل على وجه الخصوص لأن الأمور تحدث في هذه الحكايات كما نشتهي أن تحدث في العالم، كما ينبغي أن تحدث فيه»¹.

المؤسف أن ما يحدث أمامنا لا يبعث على الرضا بل العكس يبعث خيبة أمل مرة. فهل نحن هنا بصدد خرافة مضادة على غرار ما يذهب أندري جولز بأن هناك حكاية مضادة. أي حكاية تشد عن القاعدة.

هذه رؤية تراجيدية إلى الحياة بل انهزامية. المرجح أن واضعها الأول كان خادماً مطاعاً لسلطة ظالمة ودموية وغير رحيمة بالعباد والحيوان.

والواقع أن هذه الدراما الحيوانية الإنسانية، دراما القيم الإنسانية: الخير والشر العدل والظلم القوة والضعف العطف والتنكيل العطف الأبوي والتنكيل الاستبدادي، ليست هي وحدها التي تحتل مسرح الحكاية أو الخرافة، بل إن الكثير منها لا تلتفت نهائياً إلى هذه الغايات الاجتماعية أو الأخلاقية. وأقصد بهذا الكلام تلك الحكايات التي تتصل من مهمات التلقين لكي تعانق مهمة الفرجة. أي استدراج المتلقي إلى محافل الضحك البرئ.

الانتقام الساحر المضحك

د. الذئب والنعجة

اتفق الذئب والنعجة على الاشتراك في الحرث. بعد عملية الزرع والحصاد والدرس، أرادا اقتسام الغلة.

¹ André Jolles, **Les formes simples**, éd. Seuil, Paris, 1972. pp. 182-191.

قالت النعجة:

- سنقسم الغلة حصتين متساويتين.

. قال الذئب:

- لا، إنني أنا الذي سأقوم بعملية الوزن!

بادر إلى الوزن وقال:

- حصة للذئب وأخرى للذئب..

حتى بلغ العدد عشرة. ثم استأنف:

- حصة للنعجة، وإذا أخذتها فإنني سأكلك!

انصرفت النعجة فألبست حملها جلد سلوقي وأخفته في ركام من الحب. تابع الذئب عملية الوزن إلا أنه عدّل قوله، حينما رأى أذني السلوقي، فقال:

- حصة لك سيدتي!

وتابع ذلك حتى العدد عشرة؛ وقال بعد ذلك:

- حصة للذئب، إذا أرادها وإلا فإن أباه سيأكلها!

وحينما ظهر جلد السلوقي، كر الذئب هارباً، إلا أن الحمل المقنع بجلد السلوقي تعقبه. وحينما مر إلى جانب سدرة علق الجلد بها وانكشف صوف الحمل.

- آه آه ياعمتي النعجة، هذه أنت إذن!

. لاإنني أمزح معك!

- آه الأجل المزاح أيضاً جعلت البعر يسقط من تحتي!"

هنا أمسك بها والتهمها.

صحيح أن هذه الحكاية تشدد على إمكانات إضحاك المتلقي وتفجير مكنوناته الضحكية. والواقع أن هذا يسمح لنا بتمييز هذين النوعين من الخرافات: تلك التي تهدف إلى توصيل معاني أخلاقية ما وتلك التي تسعى إلى إثارة الضحك. وكأن الخرافة مدركة الحاجات الإنسانية إلى الضحك. كما تدرك تبرم الإنسان من التلقين الدائم والوعظ المستميت. الضحك والإضحاك وظيفة اجتماعية لا غنى عنها. في الخرافات الساخرة يلتقي الجميع في موكب واحد بغرض هو الضحك وليس فقط لجرد التلقين والوعظ الأخلاقي.

وبطبيعة الحال فإننا حينما نعزو إلى خرافة ما وظيفة تعليمية ما فإن هذا لا يعني أن هذه الوظيفة هي وحدها التي تهيمن على النص إذ يمكن أن تتعايش في نفس الحكاية أكثر من وظيفة واحدة. والحجة هي أن هذه الحكاية تحقق وظيفة السخرية أو الإضحاك إلا أننا نجد إلى جانب هذه وظيفة الحيلة التي تنتصر على القوة الطغيانية.

خلاصة

لا شك أن هذه الأجناس الحكائية قد لقيت مصيراً سيئاً بالمقارنة مع ماضيها الزاهر. حيث كانت تعيش في سياق يتعايش فيه الحاكي والمتلقي أو المتلقين. وكان السياق معيناً وهو الليل بعد الفراغ من إنجاز كل الأغراض في البيت أو خارج البيت. كان زمن الحكاية هو الليل. والحاكي في الغالب امرأة مسنة. وشروط الحكاية هو الصمت التام للمستمعين المتدثرين في الفراش. لا شيء ينبغي أن يعكر هذا الصمت الأسطوري. وكان بين المستمعين والحاكي دفء إنساني ما. الأمر يتعلق هنا بطقس، الطقس بمعناه الحرفي والدقيق. هذا الدفء أبعد ما يكون عن هذا التواصل البارد المضجّر الذي يتزعمه التفاز إذ إنه هو وحده المتحدث الطاعني المستبد المتعالي البعيد عن ذلك التواصل بل التواطؤ في ذلك المقام حيث الجميع يستعدون ويشاركون وينفضون أيديهم من العمل المضني أو من آخر وجبة يومية أو آخر كأس شاي. إن التواطؤ والاشتراك في صناعة مقام التواصل الحكائي الذي يدشنه الجميع بإطفاء الأضواء إعلاناً عن التسلسل من الألم الواقعي إلى عالم الحكاية الأبدي. إننا نعيش عصر الحكاية التلفزيوني بعد السينمائي. وحالياً نعيش مع حكاية الأنترنت.

ومن عناصر تدمير المقام الحكائي التقليدي، الكتابة، التي قطعت الصلة بين الحاكي والمتلقي. لقد أصبح الحاكي مجرد صفحات الكتاب. هذا الانقطاع لحبل التواصل، جعل تلقي الحكاية فردياً. وجعل النص هامداً ميتاً غير مسموع غير معبر والدفق الإنساني مجرد ذكرى.

وثانيهما هو التلفزيون الذي يتعارض نمط تواصله تعارضاً تاماً مع الحكاية القديمة. إنه هو وحده المتكلم المتجاهل لحاجات هذا المتلقي. التفاز يقرر ما يشاء، كل شيء ولا خيار أمام المتلقي. فإما الاستماع، وإلا الانصراف. إنه عصر السينما، لا الحكاية.

ترجمة الحمولات الثقافية في النص الأمازيغي المكتوب بالإسبانية:

نماذج من كتاب:

Cuentos Populares del Rif Contados por Mujeres* *Cuentacuentos : Zoubida Boughaba Maleem

سليمة الكولالي

المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية - الرباط

تضم النصوص الحكائية عناصر ثقافية تكونها مفردات تشكل في ترابطها مع بعضها البعض حقلا دلاليا له مميزاته بالمقارنة مع الحقول الأخرى. تزخر كل هذه العناصر بحمولات ثقافية يتقاسمها كاتب النص مع أشخاص ينتمون إلى ثقافته ولكنها ليست حاضرة لدى القارئ الذي ينتمى إلى الثقافة الهدف. فكيف تصنف هذه العناصر الثقافية؟ وما هي أهم التقنيات التي استعملتها الكاتبة زبيدة بوغابة معلم لترجمة هذه العناصر الثقافية من الأمازيغية إلى الإسبانية؟

1 - تقديم الكتاب: *Cuentos Populares del Rif* *Contados por Mujeres Cuentacuentos* »

يضم هذا العمل الأدبي الذي يمكن ترجمته (حكايات شعبية من أفواه ساردات من الريف) ما مجموعه أربعين حكاية، جمعتها الكاتبة زبيدة بوغابة معلم من أفواه ست ساردات متفاوتات الأعمار، ينحدرون من منطقة الريف، مدينة الحسيمة والنواحي، جمعتها الكاتبة خلال بضعة أشهر التقت فيها بالساردات وقامت بتدوين وتسجيل ما سردنه عليها من حكايات، وقد أعانها في ذلك فريق من المساعدين، إلا أن الكتاب يحتوي على ترجمة مباشرة إلى الإسبانية ولم يتم إدراج النصوص الأمازيغية المقابلة للترجمة.

قبل الانتقال لتصنيف العناصر الثقافية من الضروري جدا الوقوف عند مصطلح الثقافة لأنه أهم ركيزة يقوم عليها تصنيف العناصر الثقافية.

2 - ما معنى الثقافة؟

من بين مشاكل الترجمة التي تذكر المشاكل المسماة ثقافية، وكلمة "ثقافي" بالنسبة للفرنسي تضمن الفن والأدب والموسيقى كما تشهد على ذلك المهارات الوزارية للثقافة أو الموضوعات المعالجة باليونسكو UNESCO بالإضافة إلى العلم، وبالمقابل، ترد الثقافة باللغة الإنجليزية إلى عناصر مختلفة اختلاف العادات والأكل واللباس والسكن والأخلاق والتقاليد¹.

تشمل كلمة "ثقافة" ثلاثة معان أو ثلاثة مجموعات من المعاني². فهي تستعمل أولاً بمعنى تقني من طرف الإثنولوجيين أو مؤرخي الثقافة لجمع كل عناصر الحياة البشرية التي ينقلها المجتمع، سواء كانت مادية أو معنوية. وفي هذا المعنى فإن الثقافة ملازمة للإنسان ذاته، لأنه ليس هناك إنسان بما في ذلك أكثر الشعوب بدائية - لا ينخرط في عالم اجتماعي تسمه شبكة معقدة من الاستعمالات والعادات والمواقف التي يحافظ عليها التراث وينقلها.

المعنى الثاني للكلمة هو الأكثر انتشاراً ويشير إلى مثال أكاديمي إلى حد ما من التدقيق الفردي، المقام انطلاقاً من عدد صغير من المعارف والتجارب المتمثلة، لكنه مُشكّل على وجه الخصوص من مجموعة من ردود الفعل الخاصة المصادق عليها من طرف طبقة معينة وتراث معين...

والمعنى الثالث هو الأقل سهولة من حيث التعريف والتوضيح، وذلك لأن الذين يستعملونه هم أيضاً نادراً ما يكونون قادرين على تحديد ما الذي يقصدونه بهذه الكلمة. وهذا المعنى الثالث يلتقي مع المعنى الأول (المعنى التقني) من حيث إنه يركز هو أيضاً على الممتلكات أو الخيرات الروحية للجماعة أكثر مما يركز على الممتلكات الروحية للفرد. ويلتقي أيضاً مع المعنى الثاني من حيث إنه يركز على عدد صغير من العوامل المستقاة من تيار الثقافة الواسع.

بالنسبة لتيري إيجلتون Terry Eagleton الثقافة مجموعة من القيم والعادات والمعتقدات والممارسات التي تشكل نمط عيش جماعة خاصة³.

بالنسبة لديك هيديج Dik Hebidge فإن التعبيرات الثقافية ترتبط بالأنماط المختلفة للقوات الاجتماعية كالطبقة، والنوع والأصول والإيديولوجيات¹.

¹ - مريان ليدرير، الترجمة اليوم والنموذج التأويلي، ترجمة: نادية حفيز، دار هومو للطباعة والنشر، الجزائر، 2008. ص131.

² - Sapir, E, Anthropologie (1924), Minuit 1967, p 326.

نقلاً عن محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الطبيعة والثقافة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1996، ص 12.

³ Terry Eagleton, la idea de cultura, Paidós, Barcelona, 2001, p 58.

من الصعب أن نقدم تعريفا لمفهوم الثقافة. وقد قام كروبر Kroeber وكلاهون Callaghan بفحص ما يزيد على مائة تعريف من التعريفات التي قدمها الأنثروبولوجيون للثقافة، ولم يجدا بينها تعريفا مقبولا. ووجه القصور في كثير من التعريفات أنها لا تميز بوضوح بين المفهوم من ناحية والأشياء التي يشير إليها من ناحية أخرى².

3 - كيف تصنف العناصر الثقافية؟

يتقاسم الرأي كل من هاوس Howse (1973)، ونيومارك Nwemark (2004)، ونايدا Nida (1945) ونورد Nord (1997) وفلاكهوف وفلورين (1970) Valakhov&Florin، بأن نقل العناصر الثقافية التي تكون في النص، تشكل أهم المشاكل أو العوائق التي يجب أن يتصدى لها المترجم.

ولكى نتطرق إلى كيفية تعامل الكاتبة مع نقل العناصر الثقافية من الأمازيغية إلى الإسبانية، يجب أن نعرف أولا بأهم التصنيفات التي حددها كل من نايدا ونيومارك ومارغوت Margot وفلاكهوف وفلورين لهذه العناصر الثقافية.

3 - 1. تصنيف نايدا:

يعد نايدا أول من تطرق إلى دراسة العناصر الثقافية خلال الترجمة وذلك في كتابه: "Linguistics and ethnology in translation problems (1945)".

يقول نايدا أنه لا يمكن فهم الكلمات كما ينبغي بفصلها عن الظواهر الثقافية التي تشكل ضمنها رمزا³. وهو أول من قام بتصنيف المفردات الثقافية منطلقا من المفهوم أولا وليس بالتركيز على المفردات. وسماها الاختلافات الثقافية التي يمكن أن تخلق مشاكل على مستوى الترجمة، وهي كالآتي⁴:

¹ - Dik Hebdige, Sbiculture : The meaning of tyle, Routlege, Nueva York, 1979, p 18.

² - رالف بيلز وهاري هويجر: مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، الجزء الأول، القاهرة، 1976، ص ص: 137-139.

نقلا عن محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، الطبيعة والثقافة، مرجع مذكور، ص 13.

³ - Nida,E.A. Linguistics and ethnology in translation problems, word 1, 1945, p 207

⁴ - Nida,E.A. Exploring semantic structures, Munich, Fink, 1975, p 66.

In : Amparo Hurtado Albir, Traducción y Traductología, Introducción a la Traductología, Op.Cit. p 524.

- 1- الاختلافات الإيكولوجية بين مختلف بقاع العالم، فمن الممكن أن نجد مفردات غير معروفة لدى الثقافة الأخرى، مثل: الفصول الأربعة، تقاليد المناطق الدافئة، والتي لا مقابل لها في أماكن أخرى من الكون.
- 2- الاختلافات المادية: والتي يمكنها أن تمثل صعوبة أكثر من الاختلافات الإيكولوجية، كمثال على ذلك: الإشارة إلى إغلاق الأبواب لمدينة ما، لا يمكن أن تستوعبه ثقافات لا تتوفر على حصون، أو الإشارة إلى بعض الأعمال الفلاحية (كالخصاد مثلا) فهو غير معروف لدى ثقافات لم تعمل أبدا في مجال الفلاحة.
- 3- الاختلافات الاجتماعية المرتبطة بالعادات والتنظيم الاجتماعي الخاص بثقافة معينة، فبالنسبة لسكان الطوطوناك بالمكسيك من الغريب جدا أن نجد رجلا يحمل جرة ماء لأن جلب الماء من اختصاص النساء.
- 4- الاختلافات الدينية: فمفاهيم كالقداسة والمقدس تعد طابوها لدى بعض الثقافات الأفريقية وتحمل إحياءات سلبية، مما يصعب ترجمة الروح القدس.
- 5- الاختلافات اللسانية: أي اختلافات تهم مجالات كالصرف والتركيب والمعجم.

3 - 2. تصنيف نيومارك:

قام نيومارك بتصنيف جديد للعناصر الثقافية استنادا إلى التصنيف الذي قدمه نايدا في هذا المجال. وأهم شيء يميز تصنيف نيومارك هو إدخاله حقلا ثقافيا جديدا خاصا بالإشارات والعادات، وهذه أول مرة يتم فيها إدخال عناصر موازية لسانيا.

يميز نيومارك بين صنفين من الكلمات: الكلمات الكونية والكلمات الثقافية¹. فالكلمات الكونية (طاولة ومراة مثلا) لا تشكل مشكلا للمترجم لأنها معروفة ومتداولة بين الجميع، في حين أن الكلمات الثقافية تشكل عائقا للمترجم حيث يمكن أن يكون هناك تداخل ثقافي بين لغتين، (بيت روسي في البادية : dacha) وهذه الكلمة هي مثال خاص عن الثقافة الروسية.

يميز نيومارك بين عدة حقول حيث يمكن أن تصنف الكلمات الثقافية التي لا يمكن ترجمتها حرفيا لأنها تحمل خصوصية ثقافية معينة، وهذه الحقول كالتالي:

¹ - Newmark, P, A textbook of translation, Prentice-Hall International, London, 1988, p 94.

- الإيكولوجيا: تحتوي على مصطلحات ترتبط بالحيوانات والنبات والحوادث الجغرافية.
- الثقافة المادية: وهي المصطلحات المتعلقة بالأكل واللباس والسكن والنقل.
- الثقافة الاجتماعية: يتعلق الأمر بمصطلحات العمل والترفيه أو وقت الفراغ (craps، الدومينو مثلاً).
- التنظيم الاجتماعي: يتعلق الأمر بمصطلحات متعلقة بالسياسة والدين والفن إلخ.
- الإشارات أو العادات: هي الإشارات غير الصوتية التي تتميز بها جماعة ما (تقبيل رؤوس الأصابع يدل على السلام مثلاً).

3-3. تصنيف جون كلود مارغوت:

خلص جون كلود مارغوت Jean-Claude Margot إلى تحديد التصنيفات كما يلي¹:

- 1- تلجأ الثقافات إلى وسائل مختلفة لتحقيق أهداف مماثلة أو مشابهة، في بعض المناطق من العالم، اللصوص هم من يدقون باب المنزل للتأكد من أنه لا أحد هناك، أما الناس الشرفاء فينادون بصوت مرتفع أهل الدار للتعبير عن تواجدهم أمام باب المنزل.
- 2- نفس الأشياء والأحداث يمكن أن تحمل معان مختلفة، بل ومتعارضة، حسب السياقات الثقافية، فعملية الختان مثلاً حسب ما ورد في الإنجيل، تعني الانتماء لشعب الله، وفي بعض المجتمعات المعاصرة تدل على البلوغ أو هي فقط وسيلة للتنظيف بالنسبة للمجتمع الغربي.
- 3- بعض الأشياء والأحداث التي تحضر في ثقافة معينة يمكنها أن تكون غائبة في ثقافة أخرى، فمقارنة "البياض بالثلج" لا يمثل أي شيء في بلدان لا تتساقط فيها الثلوج.

3-4. تصنيف فلاكهوف وفلورين

يعد كل من فلاكهوف وفلورين أول من أدخل كلمة "Realii" للإشارة للعناصر النصية التي توحى إلى الخصوصية المحلية والتاريخية وميزا بين أربعة أنواع من

¹ -Jean-Claude, Margot, Traduire sans trahir, la théorie de la traduction et son application aux textes bibliques, Ed.l'Age d'Homme, lausanne, 1990, p 85.

الحقول التي يمكن أن نصنف فيها العناصر الثقافية وهي¹: جغرافية إثنوغرافية، فلكلورية وطقوسية، الأشياء اليومية، اجتماعية تاريخية.

4. العناصر الثقافية الحاضرة في النصوص الحكائية وتقنيات ترجمتها:

هناك بعض المصطلحات في المتن الحكائي الذي جمعه الكاتبة ذات حمولة ثقافية، وترجمتها تستدعي بحثا وتنقيبا في الثقافة المنقول إليها، وهي الإسبانية في هذه الحالة.

وعلى ضوء الحقول السالفة الذكر التي تحدث عنها نيومارك ونايدا ومارغوت، ارتأيت تصنيف العناصر الثقافية التي وجدت في هذا الكتاب مع رصد كيفية ترجمتها، وهي على الشكل التالي:

4. 1. ترجمة الثقافة المادية

• « tamiz » : "نادجونت" +oΛI%I+ الذي هو مصطلح النص الأصل الأمازيغي. هذه الحكاية معروفة في التنوعات الأمازيغية الثلاث وتحمل عنوان " +oΛI%I+ " أو " +oIII%I+ " أو " +ΣXΣXΣII+ " +CC +oIII%I+.

المقابل الذي وضعته الكاتبة هو مصطلح : tamiz والذي يعني في الأمازيغية (بوسيار Θ%Θ%Θ%Θ%Θ) أو الغربال بالعربية (يكون مصنوعا من الجلد أو الحديد وإطاره خشبي). فالكاتبة استعانت بمصطلح قريب من الثقافة الإسبانية التي لا تتوفر على "نادجونت". وهنا تكون الكاتبة قد استعملت ما يصطلح عليه تقنية التصرف أو الإبداع l'adaptation وهذا النوع بين الترجمة والإبداع، لأنه يقوم على تشابه جملی بين موقفين قد لا يكون أحدهما موجودا في ثقافة من الثقافتين، أو قد يكون موجودا إلا أنه لا يؤدي المعنى.

¹ - Vlahov, Sergei and Sider Florin. "Neperovodimoe v perevode. Realii." Masterstvo perevoda 6, 1969, Moskva, Sovetskij pisatel (1970):pp. 432-456. Print.

- « **Faltriquera** »: "ناشموست" +⌘⌘⌘⌘⌘⌘, ورد في معجم الأكاديمية الملكية الإسبانية (www.rae.es) بمعنى الجيب أو حقيبة صغيرة تعلقها النساء تحت الثياب أو المنزر. والشرح الوارد بالمعجم على النحو التالي:

faltriquera.

(Del mozár. **haṭrikáyra*, lugar para bagatelas).

1. f. Bolsillo de las prendas de vestir.
2. f. Bolsillo que se atan las mujeres a la cintura y llevan colgando debajo del vestido o delantal.

والكاتبة وضعت مقابلا قريبا لمصطلح "ناشموست" وهو « **Faltriquera** », وهنا استعانت بتقنية التصرف.

4. 2. ترجمة الثقافة الاجتماعية

- « **los recitadores del Corán** »: "طربا" ⌘⌘⌘⌘⌘⌘.

أي حفظة القرآن الذين يقومون في المناسبات بتلاوة القرآن، وقد استعملت هنا الكاتبة تقنية الترجمة الشرح لأنها قامت بشرح مهمة هؤلاء، وأردفته بتوضيح أكثر في الهامش. وتعني الترجمة الشرح la périphrase التعبير عن المفرد بعبارة أو عبارات.

- « **El ogromendigo** »: "أمزيق" ⌘⌘⌘⌘⌘⌘ أي الغول الذي

كان يسعى لطلب الصدقة. وهو من إبداع الكاتبة وهو غير موجود في الثقافة الإسبانية. فكلية "ogro" تعني الغول أحد الشخصيات الخارقة التي نجدها في الحكايات وكلمة "mendigo" تعني المتسول. وقد استعملت الكاتبة هنا تقنية التوليد المعجمي أو الاشتقاق le Néologisme الذي يتجلى في البحث عن صيغ جديدة، مصطلحات جديدة ملائمة، وهذا كله إغناء للغة وتطوير لها. والتوليد المعجمي نوعان:

- التوليد المعجمي المعنوي: حينما نوظف مصطلحا موجودا في اللغة بمعنى جديد.
- التوليد المعجمي الشكلي: حينما نخلق مصطلحا جديدا.

• «el raptanovias»: "خطاف لعرايس" ХЕЕ.Н

⌘⌘⌘⌘⌘⌘ أو خاطف العرائس، وقد تم دمج كلمتين: rapta و novias، هذه الكلمة المركبة "raptanovias" لا وجود لها في الثقافة الإسبانية، بل نجد الاسم novias أي العرائس والفعل raptar الذي يعنى الخطف قسرا وعن طريق العنف للحصول على فدية. حسب ما ورد في معجم الأكاديمية الملكية الإسبانية (www.rae.es)

(Del lat. *raptāre*).

1. tr. Secuestrar, retener a alguien en contra de su voluntad, por lo general con el fin de conseguir un rescate.
2. tr. Sacar a una mujer, violentamente o con engaño, de la casa y potestad de sus padres y parientes.

• «el Shetan»: "الشيطان" ⌘⌘⌘⌘⌘⌘، وهنا استعملت الكاتبة

تقنية الدخيل le xénisme وهو أن نعمل إلى استقبال كلمات أجنبية دون أن نخضعها لأي ضرب من التعديل لياكل اللغة التي تستقبلها من الناحيتين الصوتية والصرفية. وقد شرحت الكاتبة هذا الدخيل بالهامش:

El shetan es un ser asociado siempre al mal.lo peor " que le puede pasar a uno es verse rodeado por « shetan y "sus ciencuenta esposas.....

ترجمة: " الشيطان هو كائن قرين دائما بالشر. وأسوأ شيء يمكن أن يحدث للمرء أن يجد نفسه محاطا بالشيطان وخمسين امرأة من زيجاته..."

وقد استعملت الكاتبة مصطلح «el Shetan» بدل مصطلح «el diablo»، رغم أن المصطلح الأول لا وجود له في معجم الأكاديمية الملكية الإسبانية فإن الكاتبة عمدت توظيف هذا المصطلح في اللغة الإسبانية، واستعملت هنا تقنية الدخيل ولم تختار المقابل "el Satán".

● « El peregrino a la Meca » : "رحاج" OΛο.II أو الحاج،

في هذا المثال تمت إضافة مصطلح : "مكة" لتوضيح مكان الحج لأنه في ثقافات عديدة يحج الناس إلى أماكن مقدسة بالنسبة إليهم. وقد ورد هذا التوضيح في الصفحة (59)، Ir de Perigrinación a la Meca. وتسمى هذه التقنية التضخيم l'Amplification وهي تقنية تتمثل في إدخال تدقيقات أو توضيحات غير موجودة في النص الأصلي، وغالبا ما نجدها في نصوص إخبارية .

وفي الصفحة (61) ستكفي الكاتبة فقط بمصطلح El peregrino لتفاديا للتكرار، وتسمى هذه التقنية التلخيص la compression وتتمثل في اقتضاب الكلام وهي عكس التضخيم.

● El zoco : السوق، وكما جاء في النص:

« Dijo que iba a venderla en el zoco (p76) ».

فيما يتعلق بهذا المصطلح فالكاتبة حينما تتحدث عن مكان لبيع المواشى، حيث تكثر الضوضاء ويقل النظام تستعمل " zoco ". وحينما يتعلق الأمر بمكان منظم فهي تستعمل « mercado » .

وفي معجم الأكاديمية الملكية الإسبانية www.rae.es ورد المعنى الآتي:

Zoco² : m, en Marruecos, mercado.

والتقنية التي وظفتها الكاتبة هنا هي الاقتراض l'emprunt، ويتحقق هذا الأخير حينما يتم تطويع الكلمة الوافدة للقواعد الصوتية والصرفية للغة المستقبلية أو المضيفة.

هذا كل ما يتعلق بالعناصر الثقافية التي وجدتها بالحكايات التي جمعتها الكاتبة زبيدة بوعابة معلم، إذ ليس من الضرورة أن تتوافر لدينا جميع الحقول المذكورة سالفًا.

من بين التقنيات الواردة بكثرة في هذا العمل نجد أيضا تقنية الهوامش " note au pied de page"، وتستعمل لتوضيح بعض النقاط وشرحها، سواء كانت مما جرى عرضها في ثنايا الموضوع أم لا لتسهيل وتحسين عملية الاستيعاب لدى القارئ، وملء الفراغات المرجعية التي يمكن أن تكون لغوية أو ثقافية حينما ننقل من ثقافة إلى أخرى.

أشارت الكاتبة في كل الترجمات إلى العادات التي تتميز بها منطقة الريف باستعمال تقنية الهوامش، إذ بعد استعمالها للتقنيات السالفة الذكر، تضيف توضيحات إلى ترجمتها في

الهامش، والأمثلة كثيرة ومتعددة، وقد ورد في هذا العمل ثلاثة وعشرين هامشا، استعملته الكاتبة في ترجمتها لتقريب القارئ الإسباني من الثقافة الأمازيغية . والهوامش يمكن أن توضع أسفل الصفحة أو عند نهاية الكتاب، وتختلف الآراء بين مؤيد لاستعمالها ومعارض لها.

ونختتم بالجزء أن ترجمة الحكايات باتت تجسد جانبا من التواصل والبناء الثقافي. ومن أجل استمرارية هذين الأخيرين، يجب ألا تقتصر عملية الترجمة على نقل مفردات لغوية من اللغة الأصل إلى اللغة الهدف، بل ينبغي الأخذ بعين الاعتبار البيئة الثقافية، إذ إن المترجم يمكن أن تواجهه مشاكل إن لم يراع الاختلافات بين المعاني المتأصلة في اللغة والمعاني التي يتعين التعمق في فهمها حينما نترجم إلى اللغة الأخرى. وإذا ما تغاضينا عن الجانب الثقافي، فإن مساحة التواصل ستقتلص لا ريب. وهنا يكمن دور الترجمة في النهوض بالتواصل الثقافي والمحافظة على الخصوصيات والتنوعات الثقافية.

قائمة المراجع :

1. بيلز (رالف) وهوبجر(هاري): مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، الجزء الأول، القاهرة، 1976.
2. سبيلا (محمد) و بنعبد العالي (عبد السلام)، الطبيعة والثقافة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1996.
3. ليدريير (ماريان) ، الترجمة اليوم والنموذج التأويلي، ترجمة: نادية حفيز، دار هومو للطباعة والنشر، الجزائر، 2008.
4. Eagleton, Terry, la idea de cultura, Paidós, Barcelona, 2001.
5. Hebdige, Dik, Sbiculture : The meaning of tyle, Routlege, Nueva York, 1979.
6. Hurtado Albir, Amparo, Traducción y Traductología, Introducción a la Traductología, Cátedra, 2001.
7. Margot, Jean-Claude, Traduire sans trahir, la théorie de la traduction et son application aux textes bibliques, Ed.l'Age d'Homme, Lausanne, 1990.
8. Newmark, P, A textbook of translation, Prentice-Hall International, London, 1988.
9. Nida, E.A. Exploring semantic structures, Munich, Fink, 1975.

10. Nida, E.A. Linguistics and ethnology in translation problems, word 1, 1945.
11. Sapir, E, Anthropologie (1924), Minuit 1967.
12. Vlahov, Sergei and Sider Florin. "Neperovodimoe v perevode Realii." Masterstvo perevoda 6, 1969, Moskva, Sovetskij pisatel (1970). Print.

†∅⊙⊙Σℋ† ⊙X †ℓℝΛ.

Extrait de la *Présentation*